IAIN KEDIRI PRESS

Dr. Muniron, M.Ag.

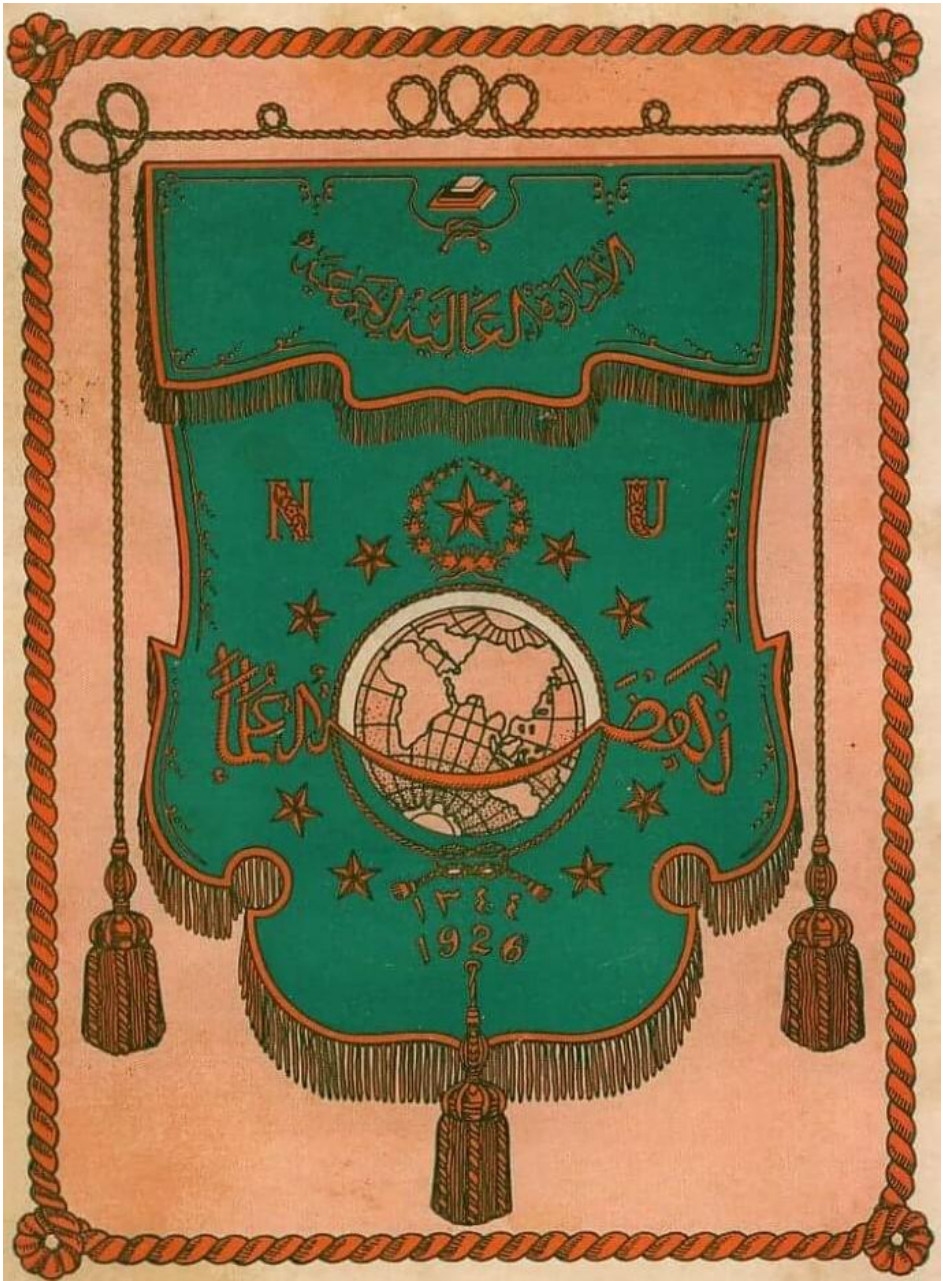
TEOLOGI NAHDLATUL ULAMA

Genealogi Intelektual, Metode, dan Doktrin

IAIN
KEDIRI

TEOLOGI NAHDLATUL ULAMA

Genealogi Intelektual, Metode, dan Doktrin



Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.

Dr. Muniron, M.Ag.

TEOLOGI NAHDLATUL ULAMA

Genealogi Intelektual, Metode, dan Doktrin

IAIN Kediri Press, 2023

Teologi Nahdlatul Ulama

Genealogi Intelektual, Metode, dan Doktrin

© 2023, Dr. Muniron, M.Ag.
All right reserved

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang. Dilarang mengutip atau memperbanyak Sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari Penerbit.

Penulis: Dr. Muniron, M.Ag.
Layout: Muhammad Alfinanda Farids Amrulloh
Desain Cover: Dana Ari
Cetakan I, Desember 2023
ISBN: 978-623-7682-21-9

Diterbitkan oleh:
IAIN Kediri Press
Jl. Sunan Ampel 07 Ngronggo Kediri Jawa Timur 64127
Telp. (0354) 689282, Fax (0354) 686564

Bekerjasama dan Dicetak oleh:
PT Cita Intrans Selaras (Citila)
Jalan Joyosuko Metro No. 42 Merjosari Malang
Telp. (0341) 573650
Website: www.intranspublishing.com

Pengantar Penulis

Alhamdulillah, hanya karena rahmat dan nikmat-Nya, penelitian berjudul "*Teologi Nahdlatul Ulama: Genealogi Intelektual, Metode dan Doktrin*" ini dapat penulis selesaikan, meskipun dengan melalui proses yang relatif panjang, dan melelahkan. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurahkan kepada Nabi Muhammad saw. sebagai *khatam al-anbiya' wa mursalin.*

Tentu saja keberhasilan penulisan buku tidak lepas dari adanya bantuan dari berbagai pihak, baik yang bersifat materiil maupun non-materiil. Oleh karena itu, disampaikan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada semua pihak yang telah memberikan kontribusinya. Terutama disampaikan terima kasih kepada Rektor IAIN Kediri dan Ketua LPPM IAIN Kediri atas segala fasilitas yang disediakan. Serta juga disampaikan terima kasih semua pihak yang tidak mungkin disebutkan satu persatu di sini atas kontribusinya dalam penyelesaian buku ini. Semoga segala bantuan dari berbagai pihak tersebut, baik materiil maupun non-materiil, dijadikan sebagai amal kebaikan, *amin*.

Akhirnya, semoga buku ini memberikan manfaat kepada seluruh pihak terkait dan yang berkepentingan, *amin*. Lebih dari itu, diharapkan kritik konstruktif dari pihak-pihak yang berkompeten demi perbaikan dan penyempurnaan penelitian lanjutan dengan tema yang relatif sama.

Kediri, 10 Juli 2023

Dr. Muniron, M.Ag

الإدارة العالمية لجمعية
N U
نهضة العلماء
١٣٤٤
1926

Pengantar Penerbit

Buku *Teologi Nahdlatul Ulama: Genealogi Intelektual, Metode, dan Doktrin* karya Dr. Muniron, M.Ag., hadir sebagai angin segar bagi umat Islam yang ingin mengetahui dan mengakses teologi-teologi yang digunakan NU dengan lebih mudah dan praktis. Buku yang lahir setelah proses panjang pengkajian secara intensif dan luas tentang doktrin-doktrin akidah *Ahlussunnah wa al-Jama'ah* ini tidak luput dari faktor NU sebagai organisasi keagamaan dengan pengikut terbesar.

Sebagai organisasi keagamaan, Nahdlatul Ulama memiliki tujuan untuk memelihara, melestarikan, mengembangkan dan mengamalkan ajaran Islam mazhab *Ahlussunnah Wal Jama'ah*. Organisasi keagamaan dengan pengikut terbesar ini, belum pernah secara keorganisasian merumuskan sistem akidah Islam yang dijadikannya sebagai pegangan umat Islam. Hal itulah yang melatarbelakangi lahirnya buku ini.

Berangkat dari latar belakang tersebut, Dr. Muniron, M.Ag. merumuskan hasil penelitiannya terkait teologi NU. Melalui penelitiannya tersebut, banyak informasi-informasi penting yang didapatkan. Hasil penelitiannya tersebut dipaparkan dalam buku ini dengan detail dan informatif yang mencakup pembahasan terkait genealogi intelektual Teologi NU, metode berpikir Teologi NU, dan doktrin-doktrin Teologi NU.

Pemaparan yang detail tersebut, seakan-akan membawa pembaca menyelami banyak informasi baru yang selama ini susah diakses atau bahkan belum pernah dirumuskan. Informasi terkait Sejarah dan Sanad Teologi NU dapat diakses pada Bab I oleh pembaca. Pada Bab II, pembaca akan disuguhkan lebih banyak informasi terkait genealogi intelektual dan teologi Islam. Sedangkan, pada Bab III, mulai mengupas terkait genealogi intelektual teologi Nahdlatul Ulama.

Memasuki Bab ketiga tersebut, pembaca diajak untuk mengenali perbadaan dan persamaan, bahkan hubungan genealogi intelektual teologi Islam dengan genealogi intelektual dan teologi Nahdlatul Ulama. Sedangkan, pada Bab IV, pembaca dibawa ke dalam gudang informasi seputar sumber teologi Nahdlatul Ulama dan metode teologi Nahdlatul Ulama. Pada bagian Bab V buku ini, pembaca dapat dengan mudah mendapatkan informasi terkait doktrin-doktrin teologi Aswaja NU tentang sifat Tuhan, teori perbuatan, konsep iman, kalam Tuhan

dan ru'yatullah (melihat Allah Swt. di akhirat). Memasuki Bab VI, pembaca diajak untuk kembali mengingat konten bahasan pada bab-bab sebelumnya melalui bagian kesimpulan.

Kesimpulan yang ada pada Bab VI dipaparkan oleh Dr. Muniron, M.Ag. secara jelas dan padat sehingga pembaca dapat dengan cepat memahami inti sari temuan penelitian Dr. Muniron, M.Ag. Hasil-hasil paparan temuan tersebut tentunya juga dapat menambah wawasan pembaca terkait mazhab-mazhab dalam agama Islam.

Selain sebagai bacaan penambah wawasan mazhab-mazhab dalam agama Islam, buku *Teologi Nahdlatul Ulama: Genealogi Intelektual, Metode, dan Doktrin* ini juga dapat membantu umat Islam untuk memahami mazhab-mazhab yang digunakan NU secara lebih mendalam dan juga tentunya dapat membantu umat Islam mendapatkan gambaran yang lebih baik dalam menjalankan ajaran agama serta menjauhkan dari pemahaman yang salah.

Buku ini cocok untuk dibaca berbagai kalangan umat muslim yang ingin belajar terkait Islam dengan lebih mendalam, sebab terdapat banyak pengetahuan yang rugi jika tidak membaca buku ini setidaknya sekali, terutama para umat Islam pengikut Nahdlatul Ulama.

Tak lupa juga, kami dari pihak penerbit memberikan apresiasi dan ucapan selamat kepada Dr. Muniron, M.Ag. atas rampungnya penelitian sekaligus terbitnya buku ini. Dengan hadirnya buku ini, diharapkan dapat membuka cakrawala pembaca terkait Nahdlatul Ulama dan segala teologi yang digunakannya. Selain itu, diharapkan juga buku ini dapat menjadi bacaan utama bagi pembaca yang ingin mengetahui lebih dalam terkait Nahdlatul Ulama.

DAFTAR ISI

Pengantar Penulis ___ v
Pengantar Penerbit ___ vii
Daftar Isi ___ ix

Bab I Pendahuluan ___ 1
Motif Historis dan Prinsip Kelahiran NU ___ 2
Transmisi Sanad Teologi NU ___ 3
Ahlussunnah wal Jama'ah sebagai Mazhab dan Manhaj ___ 4

Bab II Genealogi Intelektual dan Teologi Islam ___ 7
Dua Mazhab yang Berhadapan ___ 7
Metodologi Teologi Islam ___ 11
Varian Metode Berpikir Teologi Islam ___ 21
Doktrin Teologi Islam ___ 24
Sketsa Sejarah dan Doktrin Nahdlatul Ulama ___ 37

Bab III Genealogi Intelektual Teologi Nahdlatul Ulama ___ 41
Genealogi Intelektual Teologi Mazhab Asy'ariyah di Indonesia ___ 41
Genealogi Intelektual Teologi Mazhab Maturidiah di Indonesia ___ 49
Genealogi Intelektual Teologi Nahdlatul Ulama ___ 56

Bab IV Metode Berpikir Teologi Nahdlatul Ulama ___ 79
Sumber Teologi Nahdlatul Ulama ___ 79
Metode Teologi Nahdlatul Ulama ___ 82

Bab V Doktrin Teologi Nahdlatul Ulama ___ 91
Sifat-sifat Tuhan ___ 91
Teori Perbuatan Manusia ___ 96

Muslim Pelaku Dosa Besar ____ 102
Konsepsi Iman ____ 103
Kalam Allah Swt. ____ 110
Ru'yatullah (Meihat Allah di Akhirat) ____ 113
Pembahasan Temuan ____ 118

Bab VI Kesimpulan dan Saran ____ 123
Kesimpulan ____ 123
Saran dan Rekomendasi ____ 124

Daftar Pustaka ____ 125
Tentang Penulis ____ 130

BAB I
PENDAHULUAN

Nahdlatul Ulama (NU), sebagai sebuah organisasi sosial keagamaan, tentu mempunyai pemikiran keagamaan termasuk dalam bidang akidah Islam. Hanya saja, hingga sekarang organisasi keagamaan Islam dengan pengikut terbesar ini belum pernah secara keorganisasian merumuskan sistem akidah Islam yang dijadikannya sebagai pegangan umat Islam, meski sebenarnya akidah kaum Nahdliyyin itu tersebar dalam berbagai dokumen. Implikasinya, Teologi NU belum dapat diakses oleh umat Islam dengan mudah, meskipun sebenarnya hal itu sangat memungkinkan.

Buku dengan judul: *Teologi NU: Genealogi Intelektual, Metode dan Doktrin Teologi Ahlus Sunnah wal-Jama'ah An-Nahdliyah* ini mempunyai tiga pertanyaan mendasar yang akan diuraikan jawabannya secara detail, yakni: (1) Bagaimana genealogi intelektual Teologi NU?; (2) Bagaimana metode berpikir Teologi NU?; dan (3) Bagaimana doktrin Teologi NU? Adapun tujuan penulisan buku ini adalah: (1) mendeskripsikan genealogi intelektual Teologi NU; (2) mendeskripsikan metode berpikir Teologi NU; dan (3) mendeskripsikan doktrin Teologi NU: sifat Tuhan, teori perbuatan, konsep iman, kalam Tuhan dan ru'yatullah.

Guna menjawab fokus penelitian yang telah ditetapkan, dilakukan dengan pendekatan penelitian kualitatif model studi kasus, dengan teknik pengumpulan data melalui wawancara dan studi dokumentasi. Analisis data dengan menggunakan teknik analisis kualitatif model interaktif Miles dan Huberman, dan uji keabsahan data menggunakan trianggulasi sumber dan trianggulasi metode.

Sebagai gambaran, uraian penekanan poin dalam buku ini secara berurut antara lain: (1) Genealogi intelektual Teologi NU berujung pada Hasyim Asy'ari dan bersambung mata rantainya dengan para tokoh Asy'ariah di Haramain hingga Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi, dan selanjutnya memiliki mata rantai dengan para tokoh Islam sebelumnya hingga Nabi Muhammad saw. (2) Metode berpikir Teologi NU menempatkan dalil naqli dan dalil 'aqli secara

seimbang sebagaimana metode sintesis Asy'ariyah dan Maturidiah, termasuk agamis-sintesis. (3) Doktrin teologis Teologi NU adalah: Allah memiliki sifat dan sifat bukan dzat, melainkan ada pada dzat, dan ini moderasi antara Mu'tazilah dan Hasywiyah; teori perbuatan dalam Teologi NU mengakui adanya keterlibatan manusia dalam perwujudan perbuatan, tetapi berada di bawah dominasi Tuhan. Di kalangan NU, terjadi perbedaan terkait hal yang menyangkut sejauh mana derajat keterlibatan manusia. Iman pokok yang terdapat dalam Teologi NU adalah meyakini dalam hati dan menyatakan dengan lisan. Namun, kesempurnaan iman harus dilengkapi dengan amal perbuatan; kalam Tuhan dalam Teologi NU dipilah menjadi dua yakni kalam nafsi yang qadim dan kalam lafzhi bersifat tidak qadim atau baru; menurut Aswaja Teologi NU, besuk di akhirat orang mukmin mungkin bisa melihat Allah dengan mata kepala mereka.

Motif Historis dan Prinsip Kelahiran NU

Sebagai sebuah *jam'iyyah diniyyah islamiyyah* (organisasi keagamaan Islam), Nahdlatul Ulama' (NU) didirikan pada 31 Januari 1926 M dengan KH. Hasyim Asy'ari sebagai pendirinya (dengan tidak mengesampingkan peran penting dari KH. Abdul Wahab Hasbullah).[1] Berdasarkan motif agama,[2] secara historis tentu mempunyai prinsip-prinsip yang berkaitan dengan upaya pemahaman dan pengamalan ajaran Islam. Prinsip-prinsip tersebut begitu populer dan akrab dengan sebutan "sistem nilai" yang berlaku di lingkungan komunitas NU, yang kemudian pada gilirannya telah membentuk karakteristik khusus bagi komunitas NU dan sekaligus menjadi distingsi dengan komunitas pengikut organisasi keagamaan (Islam) lainnya. Sistem nilai yang dimaksud, berupa prinsip-prinsip ajaran, tuntunan atau haluan bagi praktik-praktik keagamaan dan sosial kemasyarakatan yang berlaku di lingkungan NU dan dipandang dari sudut dogmatis. Pada intinya, sistem nilai NU tersimpul berikut: paham Ahlussunnah wal Jama'ah, 'Asy'ariyah, paham mazhab, paham keulamaan, dan pola organisasi.[3]

---

[1] Dalam kaitan ini, Anam menempatkan sebuah bab khusus dalam bukunya bertajuk "KH. Hasyim Asy'ari, Bapak Pendiri Nahdlatul Ulama". Lihat, Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU,* (Sala: Duta Aksara Mulia, 2010), hlm 61-73.

[2] Setidaknya ada tiga hal yang melatarbelakangi berdirinya NU: motif agama, membangun nasionalisme, mempertahankan paham Ahlussunnah wal Jama'ah. Uraian mengenai tiga hal ini dapat dapat dibaca pada: Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU,* hlm 18-60.

[3] Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU,* hlm 145-195.

Sejalan dengan motif historis berdirinya NU dan sekaligus sistem nilai yang inheren padanya, NU dalam perjuangannya mesti memberikan prioritas pada upaya memelihara dan melestarikan, mengamalkan dan mewariskan ajaran Islam menurut Ahlussunnah wal Jama'ah kepada para pengikutnya. Hal ini secara eksplisit tertuang dalam rumusan keputusan muktamar NU kedua puluh (1979), terutama poin kedua, "… mengusahakan berlakunya ajaran Ahlussunnah wal Jama'ah dalam masyarakat".[4] Dalam konteks kepentingan inilah keberadaan pesantren, dengan sistem pendidikan (Islam) tradisionalnya, memiliki peran sangat signifikan untuk mengemban tugas dan misi mulia itu. Dalam hal ini, pondok pesantren secara fungsional menjadi cikal bakal berdirinya NU karena secara historis NU sendiri memang lahir dibidani oleh para Kiai pesantren. Dan lebih dari itu, NU tetap eksis hingga sekarang juga tidak lepas dari dukungan para Kiai pesantren dengan sistem pendidikan tradisionalnya sehingga pengikut organisasi ini hampir seluruhnya adalah mereka yang mempunyai hubungan emosional, pemikiran atau tradisi ritual dengan pesantren. Sehubungan dengan ini, ada yang menyebutkan, bahwa pesantren memiliki peranan penting dalam memelihara (dan tentu juga mewariskan) Islam tradisional[5] yang tentunya dengan melalui pengajaran kitab kuning.[6] Dengan demikian, hubungan NU dengan pesantren dari aspek historis maupun empiris, nampak begitu erat sehingga bisa dikatakan, bahwa hingga sekarang pesantren dan NU adalah pilar tegaknya Islam tradisional.

Transmisi Sanad Teologi NU

Menyangkut proses pemeliharaan dan pewarisan nilai-nilai akidah Ahlussunnah wal Jama'ah tersebut, NU sangat memerhatikan ketersambungan sanad suatu generasi dengan generasi sebelumnya sehingga dikenal sebagai tradisionalis-mazhabi.[7] Sebagaimana dikatakan Djohan Effendi, yang di dalam konteks ini dikatakan oleh Muchith

[4] Lihat, Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU*, 246.

[5] Uraian mengenai peranan pesantren dalam memelihara Islam tradisional bisa dibaca pada: Djohan Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi, Wacana Keagamaan di Kalangan Generasi Muda NU Masa Kepemimpinan Gus Dur,* (Jakarta: Kompas, 2010), hlm. 40-43.

[6] Uraian ontologis memadai mengenai kitab kuning bisa dibaca: Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), 83-223, Masdar F. Mas'udi, "Mengenal Pemikiran Kitab Kuning", dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren, Membangun dari Bawah* (Yogyakarta: P3M, 1985), hlm. 55-71.

[7] Lihat, misalnya: Effendi, *Pembaruan tanpa Membongkar Tradisi*, hlm. 31.

Muzadi, "jika pendapat-pendapat ulama' salaf telah menjadi keniscayaan untuk dijadikan pedoman, maka pendapat-pendapat mereka yang dijadikan pedoman itu haruslah diriwayatkan dengan sanad (mata rantai) yang benar dan bisa dipercaya, serta dituliskan dalam kitab-kitab yang telah diolah dengan menjelaskan pendapat yang unggul dari pendapat lain yang serupa".[8]

Relevan dengan hal tersebut, NU dalam aspek sosial keagamaan menempuh jalan memahami Aswaja dengan bermazhab.[9] Pola keberagamaan (Islam) dengan cara semacam ini yang secara historis merupakan respon terhadap kelompok modernis, didasarkan pada landasan sebagai berikut ini. ***Pertama***, dalam mazhab itu sudah lengkap terkodifikasi, baik metode maupun pendapat-pendapatnya, ***kedua***, mazhab telah diterima dan diikuti oleh mayoritas umat Islam sedunia berabad-abad hingga sekarang, ***ketiga***, mazhab selama ini telah cukup kuat menghadapi kritik dan koreksi terbuka, ***keempat***, mazhab cukup lentur dalam menghadapi tantangan perubahan sejarah hingga memungkinkan pengikutnya menerapkan secara kreatif dan kontekstual, dan ***kelima***, metode dan pendapatnya didasarkan kepada Al-Qur'an dan hadis.[10] Dengan demikian, ulama' NU dalam berakidah Ahlussunnah wal Jama'ah tersebut sangat menekankan keabsahan sanad di satu sisi dan penuangan dalam kitab masyhur pada pihak lain, dan itu sebabnya dalam tradisi masyarakat NU masalah sanad sangat penting dan kajian kitab kuning sangat diprioritaskan. Akan tetapi, sungguh ironis, bahwa tradisi kajian tentang isnad di kalangan NU masih sangat jarang dilakukan, terkecuali sedikit yang disampaikan oleh Idrus Ramli ketika menjelaskan Tokoh-tokoh mazhab Asy'ari sejak al-Baqillani hingga Hadratus Syaikh Hasyim Asy'ari sang penggagas pendiri NU.[11]

Ahlussunnah sebagai Mazhab dan Manhaj

Sebagai penganut Ahlussunnah wal Jama'ah, ajaran Islam yang murni sebagaimana diajarkan dan diamalkan oleh Rasulullah saw. bersama para sahabatnya, NU dalam bidang akidah mengikuti mazhab Ahlussunnah Asy'ariyah dan Maturidiyah. Pernyataan semacam ini dapat ditemukan dalam berbagai buku pelajaran ke-NU-an di lingkungan sekolah-

[8] Muzadi, *NU dalam Perspektif*, hlm. 124-125.

[9] Lihat, Muzadi, *NU dalam Perspektif*, hlm. 145-160.

[10] Lihat, Effendi, *Pembaruan tanpa Membongkar Tradisi*, hlm. 65.

[11] Muhammad Idrus Ramli, *Pengantar Sejarah Ahlussunnah Wal-Jama'ah*, (Surabaya: Khalista, 2011), hlm. 70-112.

sekolah NU, di antaranya ditegaskan bahwa untuk lebih memudahkan pengenalan terhadap arti Ahlussunnah wal Jama'ah di kalangan pelajar NU, maka diberikan pengertian yang sederhana, bahwa "Ahlussunnah wal Jama'ah adalah pengikut ajaran imam Asy'ari dan Imam Maturidi di bidang akidah atau tauhid …".[12] Pada umumnya, pemahaman semacam ini didasarkan pada pemaknaan Ahlussunnah sebagaimana terdapat dalam hadis Rasulullah saw.[13] Sebagaimana disampaikan oleh Imam Murtadla az-Zabidi dalam *Ittihaf Sadatul Muttaqin* bahwa apabila disebut kaum Ahlussunnah wal Jama'ah, maka yang dimaksudkan adalah golongan pengikut paham Asy'ari dan Maturidi:

إذا أطلق أهل السنه فالمراد به الأشاعرة والماتريدية

Artinya: Apabila disebut Ahlussunnah wal Jama'ah, maka yang dimaksud dengan ucapan itu ialah paham atau fatwa-fatwa yang diajarkan oleh Imam Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi.

Meski secara eksplisit terdapat ketetapan para tokoh NU mengenai komitmen untuk memelihara dan menegakkan serta mewariskan akidah Islam paham Asy'ariah dan Maturidiah, sebagai elaborasi dari *term Ahlussunnah wal Jama'ah* dalam bidang akidah Islam, namun tampaknya hingga sekarang belum bisa ditemukan karya intelektual para ulama' NU sebagai dokumen resmi keorganisasian NU yang secara rinci dan komprehensif menguraikan doktrin teologi NU tersebut serta dapat dirujuk sebagai pegangan lengkap berakidah komunitas NU.[14] Relevan dengan kasus ini, Tholhah Hasan menegaskan, bahwa "kajian yang secara intensif dan luas tentang doktrin-doktrin akidah *Ahlussunnah wa al-Jama'ah* ini memang kurang di kalangan warga nahdliyyin, apalagi kalau diperbandingkan dengan kajian fikih atau tasawuf yang mendapatkan perhatian besar".[15] Karena itu, dampak krusialnya bukan saja komunitas NU kurang memiliki pemahaman memadai mengenai aspek doktrinal teologi Ahlussunnah Asy'ariah dan Maturidiah yang menjadi anutannya,[16] melainkan juga mereka

[12] Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU,* (Surabaya: Duta Aksara Mulia), hlm. 151.

[13] Hadis Nabi SAW yang dimaksudkan adalah "*ma ana 'alaihi wa ashhabi*".

[14] Memang ada sejumlah uraian mengenai beberapa aspek dari akidah Islam perspektif NU, namun pada umumnya dokumen tersebut lebih merupakan elaborasi pribadi, bukan dokumen resmi keorganisasian NU.

[15] Muhammad Tholhah Hasan, *Ahl as-Sunnah wal Jama'ah dalam Persepsi dan Tradisi NU,* (Jakarta: Lantabora Press, 2003), xiv.

[16] Fenomena semacam ini diketahui oleh peneliti ketika melakukan dialog dengan sejumlah tokoh NU struktural di satu pihak, dan tugas pembuatan makalah dengan tema "Teologi NU" terahadap para mahasiswa NU di pihak lain.

juga kurang memahami secara utuh metode dan doktrin teologi yang diikutinya.

Dalam konteks ini, tampaknya keberadaan kitab kuning referensi akidah Islam di pesantren dan juga karya pribadi para intelektual ulama' NU menjadi penting keberadaannya. Tentu kitab kuning yang dimaksud adalah kitab-kitab yang dianggap representatif oleh pesantren tradisional NU. Dalam konteks ini, penting pernyataan KH. Muhyiddin Abdusshomad: "Dua orang inilah yang menjadi pelopor kembali kepada ajaran Ahlussunnah wal Jama'ah. Inti sari dari rumusan kedua beliau tersebut tersimpul pada kitab-kitab yang telah diajarkan di pesantren seperti *'Aqidah al-'Awam*, *Kifayah al-'Awam*, *al-Jawahir al-Kalamiah*, serta kitab-kitab lain yang sudah tidak asing lagi bagi orang-orang yang belajar di pesantren".[17]

[17] Muhyiddin Abdusshomad, *Fiqh Tradisionalis, Jawaban Pelbagai Persoalan Keagamaan Sehari-hari,* (Surabaya: Khalista, 2005), hlm. 15.

BAB II
GENEALOGI INTELEKTUAL DAN TEOLOGI ISLAM

Dua Mazhab yang Berhadapan

1. Genealogi Intelektual Mu'tazilah

Teologi Mu'tazilah memang dirintis oleh Washil bin Atha', tetapi pengembangan secara komprehensif sebagai sebuah sistem teologi, yang dikenal sebagai lima pokok ajaran Mu'tazilah, *al-Ushul al-Khamsah*, baru terkonstruksi di tangan para murid generasi penerusnya. Dalam genealogi Teologi Mu'tazilah dikenal ada dua belas generasi Mu'tazilah: ***pertama***, generasi Ali bin Abi Thalib dan sejumlah sahabat lainnya, ***kedua***, generasi Hasan dan Husen, Muhammad bin Ali serta sejumlah tabi'in, ***ketiga***, generasi Abu Hasyim (guru Washil bin Atha' dan Hasan bin Muhammad dan sejumlah tokoh semasa dengannya, ***keempat***, generasi Ghailan bin Muslim dan Washil bin Atha' serta sejumlah tokoh yang semasa dengannya, ***kelima***, generasi para murid Washil bin Atha', ***keenam***, generasi Abu Hudzail al-Allaf, Bisyr bin Mu'tamir, Abdurrahman bin Kaisan, dan sebagainya, ***ketujuh***, generasi al-Jahiz, Tsumamah ibn Asyras al-Numairi, ***kedelapan***, generasi al-Juba'i dan al-Khayyath, Abu al-Qasim al-Balhi dan sebagainya, ***kesembilan***, generasi Abu Hasyim dan para tokoh seangkatan dengannya, ***kesepuluh***, generasi para murid Abu Hasyim seperti Abu Ali Ibn Khallad dan Abu Qasim ibn Syahlawiyah, ***kesebelas***, generasi al-Qadli Abdul Jabbar, Imaduddin Abu Hasan, dan yang seangkatan dengan mereka, ***kedua belas***, generasi para murid al-Qadli Abdul Jabbar. Di antara murid-muridnya yang terkenal ialah: Abu Rasyid an-Naisaburi, Abu Yusuf al-Qazwini (w. 393 H), as-Syarif al-Murtadla (w. 436 H), Abu al-Husain al-Bashri (w. 436 H), dan Abu al-Qasim al-Busti (w. 420 H).[1]

[1] A. Ya'kub Matondang, *Tafsir Ayat-ayat Kalam menurut al-Qadli Abdul Jabbar* (Jakarta: Bulan Bintang, 2000), hlm. 7-9.

2. Genealogi Intelektual Mazhab Asy'ariah

Ahlus Sunnah Khalafiah Asy'ariah memang dirintis Abu Hasan al-'Asy'ari, tetapi paham ini menjadi berkembang dan populer serta berhasil menggaet mayoritas pengikutnya hingga sekarang, dikarenakan kontribusi generasi penerusnya ulama' Asy'ariah. Setidaknya ada dua faktor penting penyebab perkembangan dan popularitas Asy'ariyah: ***pertama***, adanya lembaga pendidikan yang konsisten dan berkelanjutan mengajarkan (memelihara dan mewariskan) teologi Asy'ariyah yang kemudian tradisi ini berhasil membentuk jaringan ulama' Asy'ariah, ***kedua***, banyak karya intelektual ulama Asy'ariah yang tersebar di seantreo dunia yang kemudian banyak diajarkan secara intensif dan berkelanjutan di lembaga pendidikan Islam, terutama pesantren (tradisional). Lebih dari itu, ada teori yang kemudian secara historis membuat klasifikasi periodik para ulama' Asy'ariyah menjadi sembilan generasi.[2] Terkait dengan hal ini, penting direnungkan ungkapan, bahwa teologi Asy'ariyah yang dianut umat Islam, umumnya tersampaikan melalui elaborasi as-Sanusi.[3]

Adapun struktur genealogi teologi Asy'ariah atau mazhab al-Asy'ari, Kholil Abu Fateh, dalam karyanya "*Mengungkap Kebenaran Akidah Asy'ariah*" membagi generasi Asy'ariah atas sembilan angkatan. ***Pertama***: angkatan yang semasa dengan al-Imam Abu al-Hasan al-Asy'ari sendiri, yaitu mereka yang belajar kepadanya dan mengambil pendapat-pendapatnya, di antaranya: Abu al-Hasan al-Bahili, Abu Sahl as-Shu'luki (w. 369 H), Abu Ishaq al-Isfirayini (w. 418 H), Abu Bakar al-Qaffal as-Syasyi (365 H), Abu Zaid al-Marwazi (w. 371 H), Abu Abdillah ibn Khafif as-Sirazi (w. 371 H), Zahir ibn Ahmad as-Sarakhsi (w. 389 H), Abu Bakr al-Jurjani al-Ismaili (w. 371 H), Abu Bakar al-Audani (w. 385 H), Abu al-Hasan Abdul Aziz ibn Muhakmmad (ad-Dumal), Abu Ja'far as-Sulami an-Naqqasy (w. 379 H), Abu Abdillah al-Asbahani (w. 381 H), Abu Muhammad al-Qurasyi az-Zuhri (w. 382 H), Abu Mansur ibn Hamsyad (w. 388 H), Abu al-Husain ibn Sam'un (w. 387 H), Abu Abdurrahman al-Suyuthi al-Jurjani (w. 389 H), Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad (, Ibn Mujahid at-Tha'i, Bundar ibn al-Husain ibn Muhammad al-Muhallab (Abu

[2] Kholil Abu Fateh, *Mengungkap Kebenaran Aqidah Asy'ariyah,* (Jakarta: Ta'awaun, 2012), hlm. 255-264.

[3] Djohan Effendi, *Pembarun tanpa Membongkar Tradisi,* (Jakarta: Kompas) hlm. 81.

al-Husain as-Shufi) (w. 353 H), Abu al-Hasan Ali ibn Mahdi at-Thabari. ***Kedua***: Abu Sa'ad ibn Abi Bakral-Ismai'li al-Jurjani (w. 396 H), Abu Nasr ibn Abi Bakr Ahmad ibn Ibrahim al-Ismai'ili (w. 405 H). Abu at-Thayyib ibn Abi Sahl as-Shu'luki, Abu al-Hasan Ibn Dawud al-Muqri ad-Darani, al-Qadli Abu Bakar Muhammad al-Baqillani (w. 403 H), Abu Bakar ibn Furak (w. 406 H), Abu Ali ad-Daqqaq (w. 405 H), Abu Abdillah al-Hakim an-Naisaburi, Abu Sa'ad al-Kharqusyi, Abu Umar al-Basthami, Abu al-Qasim al-Bajali, Abu al-Hasan ibn Masyadzah, Abu Thalib al-Muhtadi, Abu Ma'mar ibn Sa'ad aal-Isma'ili, Abu Hazim al-Abdawi al-A'raj, Abu Ali ibn Syadzan, al-Hafizh Abu Nu'aim al-Asbahani, Abu Hamid ibn Dilluyah, Abu al-Hasan al-Balyan al-Maliki, Abu al-Fadl al-Mumsi al-Maliki, Abu al-Qasim Abdurrahman ibn Abdul Mumin al-Makki al-Maliki, Abu Bakar al-Abhari, Abu Muhammad ibn Abi Yazid, Abu Muhammad ibn at-Tabban, Abu Ishaq Ibrahim ibn Abdillah al-Qalanisi. ***Ketiga***: Abu al-Hasan as-Sukari, Abu Manshur al-Ayyubi an-Naisaburi, Abdul Wahab al-Maliki, Abu al-Hasan an-Nu'aimi, Abu Thahir ibn Khurasyah, Abu Manshur Abdul Qahir ibn Thahir al-Baghdadi (w. 429 H), Abu Dzarra al-Harawi, Abu Bakar ibn al-Jarmi, Abu Muhammad Abdullah ibn Yusuf al-Juwaini, Abu al-Qasim ibn Abi Usman al-Hamadzani al-Baghdadi, Abu Ja'far as-Simnani al-Hanafi, Abu Hatin al-Qazwini, Rasya' ibn Nazhif al-Muqri, Abu Muhammad al-Asbahani (Ibn al-Labban), Sulaim ar-Razi, Abu Abdillah al-Khabbazi, Abu al-Fadl ibn al-Amrus al-Maliki, Abu al-Qasim Abdul Jabbar ibn Ali al-Isfirayini, al-Hafizh Abu Bakr Ahmad ibn al-Husain al-Baihaqi, Abu Iran al-Fasi. ***Keempat*****:** al-Hafizh al-Khatib al-Baghdadi, Abu al-Qasim Abdul Karim ibn Hawazan al-Qusyairi, Abu Ali ibn Abi Huraisah al-Hamadzani, Abu al-Muzaffar al-Isfirayini, Abu Ishaq as-Syirazi, Abu al-Ma'ali Abdul Malik ibn Abdullah al-Juwaini (Imam Haramain), Abu Sa'id al-Mutawalli, Nasr al-Maqdisi, Abu Abdillah at-Thabari, Abu Ishaq at-Tunusi al-Maliki, Abu al-Wafa' Abi ibn Aqil al-Hanbali, ad-Damighani al-Hanafi, Abu Bakar an-Nushih al-Hanafi. ***Kelima*****:** Abu al-Muzhaffar al-Khawwafi, Ilkiya, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, Abu al-Mu'ain Maimun ibn Muhammad an-Nasafi, As-Syasyi, Abdurrahman ibn Abdul Karim (Abu Nasr al-Qusyairi), Abu Sa'id al-Mihani, Abu Abdillah ad-Dibaji, Abu al-Abbas ibn ar-Ruthabi, Abu Abdillah al-Furawi, Abu Sa'id ibn Abi Shalih al-Muadzin, Abu al-Hasan as-Sulami, Abu Manshur ibn Masyadzah al-Asbahani,

Abu Hafizh Najmuddin Umar ibn Muhammad an-Nasafi, Abu al-Futuh al-Isfirayini, Nasrullah al-Mushshishi, Abu al-Walid al-Baji, Abu Umar ibn Abdil Barr al-Hafizh, Abu al-Hasan al-Qabisi, al-Hafizh Abu al-Qasim ibn Asakir, al-Hafizh Abu al-Hasan al-Muradi, al-Hafizh Abu Sa'ad ibn as-Sam'ani, al-Hafizh Abu Thahir as-Salafi, al-Qadli 'Iyadl ibn Muhammad al-Yahshubi, Abu al-Fath Muhammad ibn Abd al-Karim as-Syahrastani, as-Sayyid Ahmad ar-Rifa'i, as-Sulthan Shalahuddin al-Ayyubi, al-Hafizh Abd ar-Rahman ibn Ali (Ibn al-Jauzi). ***Keenam*:** Fakhruddin ar-Razi al-Mufassir, Saifuddin al-Amidi, Izzuddin ibn Abd as-Salam, Amr ibn al-Hajib al-Maliki, Jamaluddin Mahmud ibn Ahmad al-Hashiri, al-Khusrusyahi, Taqiyddin ibn Daqqiq al-Ied, Ala'udin al-Baji, Taqiyuddin Ali ibn Abd al-Kafi as-Subki, Tajudin Abu Nasr Abd al-Wahhab ibn Ali ibn Abd al-Kafi as-Subki, Sharuddin ibn Murahhil, Shahrudin Sulaiman ibn Abl al-Hakam al-Maliki, Syamsuddin al-Hariri al-Khatib, Jamaluddin az-Zamlakani, Badrudin Muhammad ibn Ibrahim (Ibn Jama'ah), Muhammad ibn Ahmad al-Qrthubi, Syhabuddin Ahmad ibn Yahya al-Kilabi al-Halabi (Ibn Jahbal), Syamsuddin as-Saruji al-Hanafi, Syamsuddin ibn al-Hariri al-Hanafi, Adluddin al-Iji as-Syiraji, Yahya ibn as-Syaraf an-Nawawi, Muhammad ibn Qalawun, Ahmad ibn Yusuf (as-Samin al-Halabi), Shalahuddin Abu Said al-Ala'i, Abdullah ibn As'ad al-Yafi'i, Mas'ud ibn Umar at-Taftazani. ***Ketujuh*:** Abu Zur'ah Ahmad ibn Abd ar-Rahman al-Iraqi, Taqiyuddin Abi Bakr al-Hishni ibn Muhammad, Ahmad ibn Hajar al-Asqalani, Muhammad ibn Muhammad al-Hanafi (Ibn Amir al-Hajj), Badruddin Mahmud ibn Ahmad al-Aini, Jalaluddin Muhammad ibn Ahmad al-Mahalli, Burhanuddin Ibrahim ibn Umar al-Baqa'i, Abu Abdillah Muhammad Ibn Yusuf as-Sanusi. ***Kedelapan*:** Musthafa ibn Muhammad al-Kastuli al-Hanafi, Muhammad ibn Abd ar-Rahman as-Sakhawi, Jalaluddin Abd ar-Rahman ibn Abu Bakr as-Suyuthi, Syihabuddin Abu al-Abbas Ahmad ibn Muhammad al-Qasthalani, Zakaria al-Anshari, Muhammad ibn Ali (Ibn Thulun al-Hanafi). **Dan *kesembilan* dan seterusnya:** Abd al-Wahhab as-Sya'rani, Syihabuddin Ahmad ibn Muhammad (Ibn Hajar al-Haitami), Mulla Ali al-Qari, Burhanuddin Ibrahim ibn Ibrahim ibn Hasan al-Laqqani, Ahmad ibn Muhammad al-Maqarri at-Tilimasani, Muhammad ibn Ali, Kamaluddin al-Bayadli al-Hanafi, Muhammad ibn Abd al-Baqi az-Zarqani, Abdullah ibn Alawi al-Haddad al-Hadlrami al-Husaini, Muhammad ibn Abd al-Hadi as-Sindi, Abd al-Ghani an-Nabulsi,

Abu al-Barakat Ahmad ibn Muhammad ad-Dardir, Muhammad Murtadla az-Zabidi, ad-Dasuqi, Muhammad Amin ibn Umar (Ibn Abidin al-Hanafi).

Metodologi Teologi Islam

Teologi Islam, sebuah disiplin ilmu keislaman, yang hadir abad ke-2 H melalui sentuhan kreatif Mu'tazilah, dibangun di atas landasan metodologi-epistemologi tertentu. Sebagaimana bangunan epistemologi pada umumnya, metodologi-epistemologi Teologi Islam dimaksudkan untuk menjawab dua problem filosofis: *Pertama*, apa yang dapat atau mungkin diketahui, dan *kedua*, dengan apa atau bagaimana objek itu diketahui.[4] Pertanyaan pertama lebih berkaitan dengan ruang lingkup atau objek kajian Teologi Islam, dan pertanyaan kedua berkaitan dengan sumber atau alat mengetahui atau mencapai suatu objek dan juga metode yang mesti dilalui untuk mendapatkan pengetahuan. Ringkasnya, metodologi-epistemologi menunjuk pada dimensi objek dan sekaligus sumber atau alat serta metode.

Objek Teologi Islam berintikan pada masalah Tuhan. Mungkin karena dimensi ini, disiplin ilmu ini dinamakan Teologi Islam—yang dari sudut kebahasaan memang berati ilmu tentang Tuhan (*theos* berarti Tuhan dan *logos* artinya ilmu).[5] Termasuk masalah ketuhanan di sini adalah masalah metafisik seperti akhirat, atau ringkasnya adalah hal-hal dalam lingkup keimanan atau akidah Islam. Oleh karena itu, topik seperti sifat Tuhan, perbuatan dan kalam Tuhan, sebagai tergelar dalam berbagai karya Teologi Islam, jelas termasuk masalah ketuhanan, dan masalah keakhiratan—seperti surga dan neraka—serta hal-hal metafisik atau gaib—seperti malaikat, sebagaimana ditemukan dalam buku-buku Teologi Islam, juga dibenarkan sebagai objek Teologi Islam. Jika merujuk keterangan Nurcholish Madjid bahwa Teologi islam membahas Tuhan dan derivasi-Nya maka hal-hal di luar Tuhan, yang diurai dalam sejumlah referensi, masuk kategori—meminjam istilah Nurcholish Madjid—derivasi Tuhan (derivasi-Nya).

---

[4] Mulyadhi Kartanegara, "Membangun Kerangka Ilmu: Perspektif Filosofis", dalam *Problem dan Prospek IAIN, Antologi Pendidikan Tinggi Islam,* diedit oleh Komaruddin Hidayat dan Hendro Prastyo, (Jakarta: Dirjen Binbaga Islam, 2000), hlm. 252-253.

[5] Dagobert D.Runes (ed.), *Dictionary of Philosophy,* (New Jersey: Littlefield Adams & Co, 1977), hlm. 293.

1. Sumber Ilmu Kalam

Sesuai dengan jati dirinya sebagai sebuah disiplin ilmu keislaman, Teologi Islam sangat bergantung pada otoritas wahyu. Dengan kata lain, Teologi Islam secara epistemologis mendasarkan diri pada otoritas wahyu—Al-Qur'an dan Sunnah. Bahkan, wahyu sangat diunggulkan dan karenanya dirujuk sebagai sumber primer atau utama,[6] atau meminjam *term* Amin Abdullah, sebagai sumber primer bagi Teologi Islam.[7] Dalam bahasa Hasbullah Bakri, Teologi Islam lebih mengunggulkan peran sentral wahyu[8] dan karenanya metode berpikirnya berpusat pada teks (wahyu), atau teks (wahyu) diposisikan pada posisi fundamental. Berbagai ungkapan kualifikatif-apresiatif terhadap wahyu di sini lebih dimaksudkan untuk menunjukkan bahwa wahyu dalam Teologi Islam merupakan rujukan atau tempat pijakan utama, terlepas dari adanya varian-varian metodologi Teologi Islam. Dikarenakan apresiasi begitu kuat terhadap wahyu, dan sangat boleh jadi dikarenakan faktor ini, yang mendorong lahirnya pernyataan "ahli kalam mendasarkan perspektifnya pada pemahamannya atas wahyu Qur'an",[9] dan karenanya Teologi Islam ini dirancang dan dibangun semata-mata di atas kebenaran wahyu.[10]

Dalam pandangan teolog, wahyu adalah suatu kebenaran yang mesti diterima secara imani (tanpa kritik). Di hadapan teks wahyu, posisi teolog muslim—meminjam *term* Amin Abdullah—lebih dinyatakan sebagai *believer.*[11] Berawal dari pijakan ini, kemudian informasi-informasi teologis dalam bentuk simbol-simbol teks wahyu mereka pandang sebagai kebenaran mutlak yang tidak perlu diragukan dan dipertanyakan lagi. Dalam konteks ini, Teolog Muslim menerima begitu saja kebenaran teks wahyu, atau bahkan meyakini kebenarannya, sebagaimana dijelaskan oleh Sulaiman Dunia, lebih dikarenakan, bahwa teks ayat itu adalah wahyu Tuhan,

---

[6] Lihat, misalnya: Montgomerry Watt, *Islamic Philosophy And Theology,* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992), hlm. 74, Sachiko Murata dan M. William Chittick, *The Vission of Islam,* terjemah Suharsono (Yogyakarta: Suluh Press, 2005), hlm. 74, Hasbullah Bakri, *Di Sekitar Filsafat Skolastik Islam,* (Jakarta: Tintamas, 1984), hlm. 5.

[7] Istilah "primer" untuk wahyu di sini, lebih dimaksudkan sebagai bandingan atas akal sebagai sumber sekunder. Lihat, misalnya: Amin Abdullah, *Studi Agama,* hlm. 121.

[8] Bakri, *Di Sekitar Filsafat Skolastik Islam,* hlm. 5.

[9] Murata dan William C. Chittick, *The Vission of Islam,* hlm. 385.

[10] Amin Abdullah, *Studi Agama,* vi.

[11] Lilhat, M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 24.

dan sama sekali bukan karena konten dari teks wahyu-keagamaan itu sesuai dengan akal.[12] Dengan kata lain, penerimaan Teolog Muslim terhadap kebenaran teks ayat (wahyu) sebagai lebih didasarkan pada keyakinan dan keimanan atas kebenaran mutlak wahyu, terlepas dari pertimbangan argumentatif-rasional. Sachiko Murata dan Chittick menyebut kecenderungan berpikir semacam ini dengan ungkapan "aku menerima meskipun sesungguhnya aku tidak paham".[13]

Sungguhpun keberadaan wahyu dalam Teologi Islam diapresiasi sebagai sumber primer (utama), tetapi bukan berarti peran akal ditepikan, dan apalagi ditiadakan. Dengan kata lain, akal (rasio), yang oleh Teolog Muslim dikonsepsikan sebagai daya untuk memperoleh pengetahun,[14] juga diapresiasi bersama dengan wahyu. Pandangan apresiasiatif itu paling tidak ditunjukkan oleh kenyataan bahwa akal tidak boleh tidak atau mutlak keberadaannya di dalam kerangka dasar metodologi Teologi Islam. Bahkan, termasuk di kalangan Teolog Muslim aliran Ahl as-Sunnah Salafiah (*Ahl al-Hadis*) pun, paham dalam Teologi Islam yang dikenal paling minim kadar rasionalitasnya, akal (rasio) tetap diakui sebagai salah satu sumber pengetahuan,[15] apalagi di kalangan rasionalis-Mu'tazilah. Hanya saja, posisi akal dalam Teologi Islam tetap saja sebatas sebagai sumber sekunder—bandingan wahyu yang merupakan sumber primer.

Terkait dengan peran wahyu dan akal dalam *episteme* Teologi Islam, al-Ghazali, dalam *al-Iqtishad* menjelaskan hubungan dua sumber pengetahuan itu. Bagi al-Ghazali, akal dan wahyu merupakan dua hal yang bersifat komplementer. Hubungan fungsional wahyu dan akal dalam kerangka pikir Teologi Islam, sebagaimana digambarkan oleh al-Ghazali, adalah bagaikan fungsi indera mata (penglihatan) dengan sinar matahari dalam proses aktivitas melihat atau mengamati objek berupa benda indrawi.[16] Benda-benda indrawi (*mahsusi*), objek penginderaan atau

---

[12] Sulaiman Dunia (ed.), dalam *Asy-Syaikh Muhammad 'Abduh bain al-Falasifah wa al-Kalamiyyin,* (Kairo: Isa al-Bab al-Halabi, 1958), hlm. 61.

[13] Lihat, Murata dan Chittick, *The Vision of Islam,* hlm. 353.

[14] Lihat, Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam,* (Jakarta: UI-Press, 1986), hlm. 12.

[15] Abu Zahrah, *Aliran Poliltik dan Akidah dalam Islam,* terjemah Abdurrahman Dahlan dan Ahmad Qorib, (Jakarkta: Logos, 1996), hlm. 227.

[16] Al-Ghazali, *al-Iqtishad fi al-I'tiqad,* (Mesir: Maktabah Muhamad Shobih, 1962), hlm. 3.

pengamatan indrawi, hanya bisa tampak oleh seseorang jika indera mata subjek-orang yang bersangkutan sehat, keberadaannya terbebas dari cacat, dan adanya seberkas sinar yang menerpa benda itu. Oleh karena itu, al-Ghazali menjustifikasi "sangat keliru" terhadap orang-orang ekstrem yang hanya mencukupkan diri pada salah satu dari dua sumber itu karena jadinya—lanjut al-Ghazali—sama saja dengan seorang yang buta.

Dalam *episteme* Teologi Islam, akal sebagai sumber sekunder hadir lebih berperan sebagai pembantu wahyu. Dengan kata lain, karena otoritas sepenuhnya berada pada teks wahyu, maka akal hanya berperan sebagai pengawal demi pengamanan otoritas teks wahyu. Di sini ada beragam peran akal sebagai sumber sekunder, memahami teks wahyu, setelah doktrin teologis yang terkandung teks wahyu itu diimani kebenarannya[17] atau menyusun argumentasi-argumentasi untuk membenarkan teks wahyu yang sudah diterima dan diyakini kebenarannya[18] atau menentukan dalil-dalil rasional untuk pembuktian kebenarannya.[19] Ini semua merupakan cerminan makna fungsional, bahwa wahyu merupakan sumber primer (utama) dan akal sumber sekunder. Sejalan dengan ini, pernyataan al-Ghazali berikut penting diperhatikan, "untuk bidang yang hanya ditetapkan dan diketahui oleh *naql* (wahyu), akal hanya berperan menetapkan kemungkinan adanya, untuk hal yang dapat diketahui oleh *naql* dan akal sekaligus, akal berperan menegaskan apa yang dikatakan *naql*, dan untuk bidang yang dijelaskan *naql* masih global, peran akal memberikan rinciannya".[20]

Dengan demikian, wahyu dalam *episteme* Teologi Islam memiliki peran tersendiri, sebagai halnya akal. Dalam Teologi Islam, wahyu yang merupakan sumber primer, berperan menetapkan kebenaran dan atau keyakinan, sedang akal menopangnya dengan memberikan uraian dan atau menyusun argumen-argumen rasional. Begitu teolog muslim menemukan rujukan dalam wahyu maka saat itu pula mereka meyakini kebenarannya dan setelah itu mereka mengacu pada penggunaan akal untuk memberikan penjelasan atau argumen rasional atas kebenaran keyakinan

[17] Lihat, Misalnya: Nasution, *Muhamad Abduh,* hlm. 92-93.

[18] Hassan Hanafi, *Dari Akidah ke Revolusi,* terjemah Asep Usman Ismail et. al., (Jakarta: Paramadina, 2003), hlm. 31.

[19] Lihat, Ahmad Hanafi, *Theology Islam (Ilmu Kalam),* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), hlm. 14.

[20] Al-Ghazali, *al-Iqtishad*, hlm. 107-108.

teologis-agamisnya itu. Pendek kata, wahyu berperan menetapkan kebenaran-meyakinkan, sementara akal memperkuat dan atau menjelaskannya. Terkait dengan ini, Hasan Hanafi mengatakan: "Saya beriman supaya saya berpikir, kemudian saya berpikir agar imanku tambah mantab, dan agar aku bisa meyakinkan orang lain tentang keabsahan iman saya'.[21]

Penjelasan tersebut sangat realistis karena para teolog muslim dari mazhab apa pun, mulai dari yang paling rasional-liberal hingga paling tradisional-tekstual, tetap menempatkan wahyu sebagai sumber primer dan akal sebagai sekunder. Mereka bagaikan sang fuqaha', misalnya, yang dengan kemampuan akalnya bermaksud memberikan penjelasan terhadap wahyu mengenai hukum-hukum Islam. Bagi Harun Nasution, doktrin-doktrin teologis dalam pemikiran Islam, yang kini terepresentasikan dalam doktrin berbagai mazhab dan aliran teologi, tidak lain adalah hasil pemikiran dan interpretasi mereka terhadap wahyu.[22] Oleh karena itu, tidak bisa dibenarkan pernyataan Heinrich Steiner dari Zurich, misalnya, yang menyebut kelompok Mu'tazilah sebagai *the free thinkers of Islam,*[23] dalam pengertian terbebas dari teks wahyu dan atau tidak menempatkan wahyu sebagai sumber primer, sama salahnya dengan pernyataan kalau Ahlussunnah Salafiah atau Ahl al-Hadis dikatakan tidak mengapresiasi akal dalam sistem teologinya. Relevan dengan interdependensi antara wahyu dan akal dalam kerangka dasar metodologi, dan sekaligus peran dan fungsi masing-masing dua sumber itu, deskripsi Harun Nasution berikut ini penting direnungkan:

> *"Perlu diperhatikan, bahwa semua aliran teologi ini dalam memperkuat pendapat mereka masing-masing, di samping membawa argumen-argumen rasional, juga membawa ayat-ayat Al-Qur'an. Argumen rasional tanpa ditopang oleh ayat-ayat Al-Qur'an dianggap belum cukup kuat. Demikian juga semua aliran itu, termasuk Mu'tazilah, dalam pemikiran teologis mereka, tidak menentang nas atau teks ayat. Semuanya tunduk kepada nas atau teks Al-Qur'an, hanya saja, nas itu diberi interpretasi yang sesuai dengan pendapat akal. Perbedaannya hanyalah, bahwa golongan Mu'tazilah memberikan interpretasi yang lebih liberal dari golongan Asy'ariah. Dengan kata lain, penafsiran Asy'ariah dekat kepada*

[21] Hassan Hanafi, *Dari Akidah,* hlm. 32.

[22] Uraian lebih kompleks mengenai penjelasan Harun Nasution ini dapat dibaca: Nasution, *Akal dan Wahyu,* hlm. 35.

[23] Watt, *Islamic Philosophy and Theology,* hlm. 74.

arti lafzhi sedang penafsiran Mu'tazilah jauh dari arti lafdhi. Namun, bagaimana pun semua aliran itu termasuk Asy'ariah, mempergunakan akal dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an".[24]

Pada umumnya, dalil-dalil akal (*dalil al-'aql*) dalam Teologi Islam diambil dari tradisi berpikir dalam filsafat Yunani—meskipun tidak mesti mutlak demikian—terutama logika dan filsafat ketuhanannya. Hal ini sangat logis, tentu kalau dilihat dari latar historis kemunculan Teologi Islam yang dirintis oleh Mu'tazilah, di mana pada saat itu mereka tengah dihadapkan pada tantangan serius berupa kritik atau serangan dari pemikir non muslim terhadap doktrin keimanan atau akidah dengan argumen-argumen logis-filosofis sehingga pemikir generasi awal Mu'tazilah kemudian terdorong mendalami logika dan filsafat untuk merespon kritik dan serangan tersebut. Atas dasar inilah kemudian ada pihak yang mengatakan, bahwa Ilmu Kalam bukanlah suatu ilmu keislaman murni, dalam pengertian yang sama sekali tidak terpengaruh oleh filsafat Yunani, tetapi lebih merupakan perpaduan kreatif ilmu keislaman dengan filsafat Yunani, hanya saja, kepribadian keislamannya tetap saja jauh lebih dominan.[25] Tentu justifikasi ontologis semacam ini semakin menemukan titik validitasnya terutama apabila dikaitkan dengan momentum historis berupa gerakan penerjemahan karya-karya Yunani ke dalam bahasa Arab, terutama masa al-Makmun dari Daulah Abbasiah, yang oleh Abed al-Jabiri peristiwa ini dipandang sebagai pertemuan secara intensif nalar *bayani* Arab-Islam dengan nalar burhani-Yunani.[26]

2. Metode Ilmu Kalam

Terdapat berbagai *term* yang diintroduksi para pemikir Islam menyangkut metode Teologi Islam. Jika dirujuk pemetaan Nusabeh, maka metode Teologi Islam dimasukan ke dalam dialektis (*jadali*).[27] Sementara itu, kalau dirujuk pemetaan al-Jabiri,

---

[24] Nasution, *Akal dan Wahyu*, hlm. 81.

[25] Lilhat, Hanafi, *Theology Islam,* hlm. 12.

[26] Abed Al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi,* (Mesir: Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi, 1991), hlm. 195.

[27] Nusibeh membuat pemetaan epistemologi atas empat macam: pertama, pendekatan konservatif, dialektis, falsafah dan mistis. Liht, Sari Nusabeh, "Epistemology", dalam Oliever Leaman dan Hossein Nasr (ed.), *History of Islam Philosophy,* Bagian 2 (London: Roudladge, 1996), hlm. 826-840.

kerangka metode Teologi Islam masuk kategori nalar bayani,[28] dan selanjutnya, jika dirujuk Hassan Hanafi, maka metode Teologi Islam dinamakan metode imani.[29] Tiap tokoh tersebut, dengan sebutan yang ditawarkan, ingin menonjolkan aspek-aspek tertentu dari bangunan metodologis Teologi Islam sehingga mereka menyebutnya dengan *term* yang beragam. Meskipun demikian, secara filosofis tiap-tiap *term* ternyata bisa bertemu dalam satu titik kesamaan pada ide dasar atau *fundamental idea*, bahwa metode Teologi Islam sangat bergantung pada otoritas "teks" (wahyu-keagamaan).

Dengan demikian, dalam metodologi Teologi Islam, sebagai nalar *bayani* dalam *term* al-Jabiri, atau *jadali* dalam istilah Nusibeh, atau metode *imani* menurut sebutan Hassan Hanafi, keberadaan wahyu atau teks keagamaan menjadi sumber utama atau sumber primer. Metodologi Teologi Islam selalu berpijak pada pokok (*ashl*) berupa teks wahyu (keagamaan), baik secara langsung atau pun tidak langsung, dan berpijak pada riwayat.[30] Dengan kata lain, untuk mendapatkan pengetahuan atau pemahaman tentang akidah Islam maka segala potensi akal, sumber sekunder Teologi Islam, diarahkan sebagai upaya pemahaman dan atau "pembenaran" terhadap teks (wahyu) sebagai sumber primer, baik secara langsung maupun tidak langsung. Karena Teologi Islam memosisikan wahyu atau teks keagamaan sebagai sumber utama (primer) maka fokus kegiatan akal secara metodologis adalah memahami dan memperjelas serta memperkuat wahyu atau teks-teks keagamaan.[31] Tentu saja, di sini aspek periwayatan (transmisi) menempati posisi signifikan, yang juga ikut menentukan tingkat validitas atau keabsahan dari pengetahuan tentang akidah Islam yang dihasilkannya.

Pemosisian teks wahyu-keagamaan sebagai sumber primer di satu pihak, dan akal sumber sekunder di pihak lain, yang harus dipahami bukan dalam pengertian saling menafikan atau meniadakan, melainkan keduanya berada pada pola hubungan

---

[28] Sementara itu al-Jabiri membagi epistemologi atas nalar bayani, burhani dan 'irfani. Lihat, Sari Nusabeh. "Epistemology", dalam *History of Islam Philosophy,* hlm. 826-840..

[29] Hassan Hanafi, *Dari Akidah,* hlm. 31.

[30] Lihat, Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu, Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan,* (Yogyakarta: Belukar, 2004), hlm. 204.

[31] Muslih, *Filsafat Ilmu,* hlm. 204.

fungsional-komplementer, memberikan implikasi signifikan atas tata kerja operasional para teolog Muslim secara metodologis. Kerja intelektual metodologis yang mula-mula dilakukan oleh para teolog Islam ketika dihadapkan pada problem-problem teologis adalah melakukan pencarian sekaligus menemukan rujukan doktrinal teks wahyu, baik yang ayat-ayat Al-Qur'an maupun Sunnah. Begitu rujukan normatif-teologis dari wahyu berhasil ditemukan maka keberadaannya langsung diyakini sebagai kebenaran mutlak atas dasar keimanan, sedikit pun tanpa pertanyaan kritis dan apalagi keragauan kebenaran atasnya. Selanjutnya, penerimaan terhadap kebenaran teks wahyu itu kemudian diikuti oleh penggunaan akal (rasio), sebagai sumber sekunder, yang mewujud ke dalam berbagai peran dan fungsi.[32]

Cara berpikir kaum teologi adalah terlebih dahulu melihat teks ayat dan kemudian mereka pergunakan akal untuk memahaminya. Mereka menerima teks ayat karena teks ayat adalah wahyu dari Tuhan dan bukan karena isi teks ayat sesuai dengan pendapat akal. Dan inilah—kata Sulaiman Dunia—cara berpikir yang dipakai Mu'tazilah (juga teolog umumnya).[33]

Dari kutipan tersebut dapat dipahami perihal peran wahyu sebagai sumber primer dan akal sumber sekunder Teologi Islam. Seorang teolog karena memosisikan wahyu sebagai sumber primer, dalam kerjanya mula-mula melacak teks wahyu sebagai referensi dan diyakini kebenarannya dan setelah itu mempergunakan akal, sebagai sumber sekunder untuk menjelaskan makna teks wahyu secara rasional dan atau menyusun argumen rasional untuk memperkuat kebenaran wahyu. Ringkasnya, dalil naqli atau wahyu dijadikan acuan pertama dengan fungsi menetapkan suatu kebenaran dan kemudian baru akal sebagai sarana untuk memahami, menjelaskan, mengelaborasi, dan menguatkan ketetapan wahyu. Metode inilah yang Hanafi namakan sebagai metode berpikir agamis, yaitu berpikir yang titik pijaknya dari kebenaran wahyu kemudian diteruskan dengan pemahaman-penguatan oleh akal—biasa diperhadapkan dengan metode

[32] Memang akal dalam kerangka metodologi Ilmu Kalam menempati posisi sumber sekunder, tatapi ada variasi fungsi terkait dengan fungsinya sebagai sumber sekunder itu. Boleh jadi akal lebih berfungsi memberikan elaborasi terhadap teks wahyu yang masih bersifat global, atau memberikan penguatan terhadapnya melalui argumen-argumen rasioanal, dan atau menunjukkan bukti-bukti rasional atas kebenaran teks wahyu.

[33] Dikutip dari: Nasution, *Muhamad Abduh,* hlm. 91.

berpikir bebas dalam filsafat. Karena itu, tidak salah kalau dikatakan, bahwa dengan belajar teologi seseorang mustahil akan menjadi kafir karena aliran atau paham apa pun, dengan metode agamisnya, mesti mengapresiasi wahyu sebagai sumber primer dan karenanya mesti dijadikan rujukan pertama, sedangkan akal merupakan sumber sekunder sehingga dirujuk sebagai penjelas atau penguat terhadap wahyu.

Model berpikir Teologi Islam relatif berbeda dengan berpikir yang diterapkan *failasuf* (para filosof Muslim) di dalam *falsafah* (filsafat Islam). Dengan perkataan lain, model berpikir *mutakallimin* (para teolog Muslim) berbeda dengan berpikir para *failasuf*. Sulaiman Dunia dari Universitas al-Azhar, Kairo, dalam karya intelektualnya berjudul *Muhammad Abduh bain al-Falasifah wa al-Kalamiyah* (Muhamad Abduh di antara para filosof dan teolog), sebagaimana disampaikan Harun Nasution, menjelaskan bahwa para filosof Muslim dalam tata kerja metodologisnya terlebih dulu mereka mempelajari filsafat, kemudian baru melihat kepada teks wahyu. Dengan ungkapan lain, filosof muslim memanfaatkan akal lebih dulu kemudian setelah itu baru merujuk teks wahyu.[34] Jika hasil pemikiran akal relevan dengan makna suatu teks (wahyu-keagamaan) maka tidak ada masalah, tetapi kalau tak sejalan maka teks diberi arti metaforis (dirasionalisasikan) atau ditakwilkan sehingga keduanya menjadi relevan. Sebaliknya, teolog dalam langkah kerja metodologisnya mula-mula mereka merujuk pada teks wahyu, dan setelah itu mereka berusaha memahami dengan akalnya, dan atau menguatkannya, dengan argumen akal atau bukti rasional.

Ditinjau dari alur pikirnya, pola kerja berpikir dalam Teologi Islam berjalan di atas alur pikir deduktif,[35] yaitu pola pikir yang sangat tergantung pada teks wahyu sebagai premis mayor, berangkat dari aksioma umum dan kemudian berujung pada pengetahuan yang bersifat khusus. Abed al-Jabiri telah menyebut pola pikir semacam ini sebagai pola pikir *bayani*.[36] Pola pikir yang bersifat deduktif ini—menurut Amin Abdullah—sangat

[34] Nasution, *Muhammad Abduh,* hlm. 93.

[35] Lihat, misalnya: Atha' Mudzhar, "Pendekatan Sosiologi dalam Studi Hukum Islam", dalam Amin Abdullah et. al. (ed.), *Mencari Islam, Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan,* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hlm. 27-66, Amin Abdullah, "Kajian Ilmu Kalam", dalam *Problem dan Prospek IAIN*, hlm. 221-244.

[36] Al-Jabiri, *Bunyah,* hlm. 143.

mirip dengan model berpikir Plato, filosof Yunani perintis aliran idealisme-rasionalisme. Hanya saja, fungsi ide-ide bawaan dalam model deduksi Plato, lanjut Amin Abdullah, diganti—untuk tidak mengatakan diislamkan—oleh ayat-ayat Al-Qur'an dan atau teks hadis, bahkan sering melebar hingga pada ijma' dan qiyas. Pola pikir semacam ini, sebagaimana ditegaskan oleh Amin Abdullah, bukanlah tanpa kelemahan karena cenderung menggiring seseorang ke arah berpikir justifikatif atas teks-teks *naql* yang sudah tersedia.[37]

Pada level teknis aplikatif, logika deduksi dalam Teologi Islam memakai perangkat berpikir sillogisme—sama dengan filsafat Islam—suatu metode pengambilan konklusi atau pengetahuan yang didasarkan pada premis mayor dan premis minor. Meski demikian, keduanya ada perbedaan, terutama dilihat dari kualitas premisnya: pada falsafah, premis yang dijadikan premis mayor harus benar-benar merupakan premis primer, premis yang benar, pasti dan meyakinkan setelah melalui uji rasional, baik lewat verifikasi maupun falsifikasi, sedangkan dalam Teologi Islam, premis mayor diambil dari suatu yang diterima secara umum (opini) dari masyarakat atau diturunkan dan diyakini dari agama,[38] tanpa uji rasional.

3. Ragam Metode Teologi Islam

Meski semua teolog muslim memosisikan wahyu sebagai sumber primer dan akal sumber sekunder, tetapi di kalangan mereka timbul polarisasi metodologis. Ragam metodologis semacam ini lebih dilatari adanya perbedaan intensitas atau bobot penggunaan akal di satu pihak, dan wahyu pada pihak lain. Dalam konteks ini, Musthafa 'Abd ar-Raziq menegaskan bahwa terjadinya perbedaan berbagai mazhab-aliran di kalangan teolog muslim dalam berbagai masalah akidah Islam, pada dasarnya bertitik tolak dari perbedaan sikap mereka dalam penerapan dua sumber tersebut—wahyu dan akal.[39]

Jika diurut dari tingkat intensitas atau bobot penggunaan akal, misalnya, Ahlussunnah Salafiah merupakan aliran yang

---

[37] Amin Abdullah, "Kajian Ilmu Kalam", dalam *Problem dan Prospek IAIN*, hlm. 221-244.

[38] Bakar, *Hierakhi Ilmu,* hlm. 105-106, Leaman, *Pengantar Filsafat Islam,* hlm. 10.

[39] Lihat, Musthafa Abdurraziq, *Tamhid li Tarikh al-Falsafah al-Islamiyah,* (Kairo: Lajnah at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa an-Nasyr, 1959), hlm. 264.

paling minim mempergunkan akal dan sebaliknya mereka paling ketat berpegang pada teks wahyu. Sebaliknya, Mu'tazilah dapat dinyatakan sebagai aliran yang paling besar dalam bobot penggunaan akal dan atau paling minim dalam hal-hal menyangkut dogmatisme teks-teks wahyu. Sementara itu, Asy'ariyah sering ditempatkan pada posisi moderasi (*tawasuth*), posisi tengah antara dua kutub itu—Mu'tazilah dan Ahlussunnah Salafiah.[40]

Berkaitan dengan hal ini kiranya penting ditegaskan bahwa meski di kalangan ahli terjadi perbedaan dalam hal bobot penggunaan akal di satu pihak dan teks wahyu pada pihak lain, tetapi mereka secara substantif metodologis masih tetap memosisikan wahyu sebagai sumber primer dan akal pada posisi sekunder dalam bangunan metode barpikirnya.

Dengan ungkapan lain, meski di kalangan ahli timbul polarisasi akibat perbedaan bobot dalam penggunaan akal, tetapi mereka—sepanjang posisinya sebagai teolog Muslim—tidak pernah keluar dari koridor berpikir agamis yang memosisikan wahyu sebagai sumber primer dan akal merupakan sumber sekunder.

Seorang teolog muslim tulen sekali-kali tidak pernah memosisikan akal mengungguli otoritas wahyu, apalagi sampai melepaskan dirinya dari ikatan-ikatan wahyu dalam menformulasikan akidah Islam. Oleh karena itu, sungguh tak dibenarkan pernyataan seorang kritikus Jerman Henrich Steiner, misalnya, yang menengerai adanya berpikir "bebas",[41] apalagi sampai dalam pengertian liberal, dalam lingkaran teolog muslim, sekalipun yang dia maksudkan adalah Mu'tazilah.

Varian Metode Berpikir Teologi Islam

1. Agamis-Rasional

Di antara varian metode berpikir agamis di dalam Teologi Islam adalah metode rasional (agamis-rasional), yaitu metode berpikir dalam yang menempatkan akal pada posisi dominan sehingga

40 Dalam teori kategorisasi ini Maturidiah tidak disebutkan, karena secara metodologis terwakili oleh Asy'ariah. Dengan perkataan lain, jika dilakukan perincian lebih lanjut, sesungguhnya secara metodologis posisi tengah ditempati oleh Asy'ariah dan Maturidiah, hanya saja, Maturidiah tidak secara eksplisit disebutkan mengingat secara metodologis mereka telah terwakili oleh Asy'ariah. Lihat, Jahja, *Teologi al-Ghazali,* hlm. 30, Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah,* hlm. 226.

41 Lihat, Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology,* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992), hlm. 46.

teks wahyu harus dipahami dan diterima secara rasional dan keyakinan seseorang terhadap kebenaran materi akidah Islam harus didasarkan pada pengetahuan rasional. Dalam menemukan dalil untuk menetapkan akidah Islam, metode agamis-rasional ini berpegang teguh pada premis-premis logika, kecuali masalah-masalah yang tidak dapat diketahui selain dengan teks wahyu. Secara historis, metode agamis-rasional ini diterapkan oleh para tokoh Mu'tazilah sehingga kemudian mereka dikenal sebagai mazhab rasionalis dalam Teologi Islam.

Metode berpikir agamis-rasional memang begitu dominan dalam pemikiran kalam Mu'tazilah,[42] dan penerapannya di kalangan mereka mengalami perkembangan sesuai dengan situasi kultural yang melingkupinya. Para tokoh awal Mu'tazilah seperti Washil bin 'Atha' dan Amr bin Ubaid, yang hidup pada paroh pertama abad ke-2 Hijriah, masih mempergunakan akal secara sederhana, tetapi karena bersifat dialektis maka tetap sangat rasional. Berbeda halnya dengan para tokoh masa dinasti Abbasiyah, para pemikir Mu'tazilah sudah banyak berkenalan dengan filsafat Yunani sehingga dalam berpikirnya mereka banyak menggunakan rasio dan referensi yang lebih rasional, seperti dilakukan oleh Hudzail al-Allaf dan an-Nazham. Di antara bentuk metode berpikir rasional yang umum dipergunakan para tokoh Mu'tazilah adalah semacam analogi yang disebut "*qiyas al-ghaib 'ala asy-syahid*", yang populer dengan *istidlal*, sebagaimana telah diuraikan di atas, yang menurut Ali Sami an-Nasyar merupakan metode orisinil dari kalangan Islam sendiri.[43]

Meski metode rasional begitu dominan di kalangan Mu'tazilah, tetapi karena mereka sebagai teolog muslim, mereka tidak pernah meninggalkan teks wahyu. Sungguh tidak bisa dibenarkan justifikasi Henrich Steiner dan Zurich, yang menyebut Mu'tazilah sebagai *the free thinkers of Islam*,[44] kalau yang dia maksudkan adalah terbebas dari ikatan wahyu. Bagi mereka, teks-teks wahyu tetap saja merupakan sumber primer atau utama atas kepercayaan yang mereka yakini kebenarannya. Hanya saja, sesuai dengan metode

[42] Lihat, Ahmad Amin, *Dzuhr al-Islam*, Juz IV, (Kairo: Maktabah an-Nahdlah al-Misriyah, 1975), hlm. 20.

[43] Sami Nasyar, *Manahij al-Bahts 'inda Mufakkir al-Islam*, (Mesir: Dar al-Fikr, 1974), hlm. 10.

[44] Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992), hlm. 46.

agamis-rasional yang mereka pegang teguh maka ayat-ayat Al-Qur'an yang sesuai dan diterima akal, mereka jadikan pendapat, sedangkan yang tidak demikian mereka takwilkan.

2. Agamis-Tekstual

Respons keras terhadap metode agamis-rasional Mu'tazilah datang dari orang-orang salaf, pengikut aliran salaf dalam akidah. Sesuai dengan sebutannya, metode ini lebih berpegang pada teks wahyu secara harfiah. Maksudnya, dalam pemahaman terhadap masalah akidah, teks-teks wahyu memiliki peran penting dalam doktrin teologis sehingga akal sangat minim perannya. Makna teks wahyu dipegang secara harfiah, tanpa memberikan peran siginifikan terhadap akal dan hasil pemikiran untuk menjamah masalah-masalah akidah, terkecuali hanya sebatas fungsi sistematisasi dan penjelasan harfiah. Dasar penggunaan metode ini adalah anggapan bahwa teks wahyu sudah lengkap menampung segala akidah yang diperlukan dan mengikuti tradisi para sahabat Nabi dan pengikutnya.

Kaum salaf merupakan pihak paling minim menggunakan akal dalam sistem teologisnya. Baginya, akal sama sekali tidak punya otoritas mentakwil dan menginterpretasi, kecuali sebatas yang ditunjukan oleh berbagai susunan kalimat Al-Qur'an dan yang terkandung dalam berbagai hadis. Kewenangan akal hanya menyangkut pembenaran dan menegaskan kedekatan hal-hal yang manqul dengan yang rasional, dan tidak ada pertentangan antara keduanya. Akal hanya menjadi bukti, bukan pemutus, akal menjadi penegas, bukan pembatal dan penolak, akal menjadi penjelas dalil yang terkandung dalam Qur'an. Inilah metode kaum salaf, di mana akal berjalan di belakang naql, mendukung dan menguatkannya. Akal tak pernah berdiri sendiri menjadi dalil, tapi akal mendekatkan makna nas.[45]

Kaum salaf menghendaki agar pengkajian akidah kembali kepada prinsip yang dipegangi para sahabat dan tabi'in, yakni mengambil prinsip-prinsip akidah dan dalil-dalil yang mendasarinya dari Al-Qur'an dan sunah, serta melarang mempertanyakan dalil-dalil naql itu. Implikasinya, ketika berhadapan dengan ayat-ayat mutasyabihat, mereka enggan memberi takwil, mereka sebatas memahami makna harfiah, tanpa mempertanyakan "bagaimana"?,

[45] Zahrah, *Aliran Politik dan Akida*, hlm. 227.

dengan ungkapan mereka yang bergitu terkenal "*al-iman wajib wa as-su'al bid'ah*".

3. Agamis-Sintesis.

Karakteristik atau ciri khas moderasi metode terakhir ini, terletak pada semangat metodisnya untuk melakukan sintesis metode agamis-rasional dan agamis-tekstual, menerapkan metode agamis-rasional dan agams-tekstual secara seimbang. Metode berpikir al-Asy'ari ini dapat dikatakan unik, di mana dia bermaksud mengambil dimensi yang positif dari metode agamis-rasional Mu'tazilah di satu pihak dan agamis-tekstual Ahlussunnah Salafiah pada di pihak lain sehingga akal dan wahyu (*naql*) diposisikan secara seimbang, akal dipergunakan secara maksimal, tetapi tidak sebebas Mu'tazilah, dan berpegang pada wahyu (*naql*) dengan relatif kuat tetapi tidak seketat Salafiah dalam melakukan penolakan terhadap akal untuk menjamah masalah-masalah akidah Islam.[46]

Metode agamis-sintesis Asy'ariyah ini, yang dianggap sebagai metode moderat, ternyata dalam praktiknya mengalami perkembangan, baik pada diri Asy'ari maupun tokoh pendukungnya. Perkembangan yang dimaksud berupa besarnya porsi yang diberikan kepada salah satu sisi metodenya yang penting (akal dan naql), hingga ada kesan mendekatnya metode itu kepada metode salah satu aliran. Saat konversinya, Asy'ari, sebagai tercermin dalam *al-Ibanat*, lebih dekat dengan metode tekstual, sedang di usia kematangannya, sebagai dalam *al-Luma'*, ia tampak menyeimbangkan metode rasional dan tekstual, bahkan pada fase berikutnya metode Asy'ariyah mengalami pergeseran mendekati Mu'tazilah. Namun, Ibrahim Madzkour[47] belum melihat varian operasionalisasi metode Asy'ariyah itu keluar dari garis moderasinya karena garis moderasi suatu metode berpikir bukan seperti garis matematis.

Doktrin Teologi Islam

Sebenarnya, doktrin atau ajaran Teologi Islam sangat kompleks. Namun, empat tema ini dalam konteks penelitian ini dianggap paling urgen karena berperan untuk melihat posisi teologi NU. Empat doktrin

[46] Ibrahim Madzkour, *Fi al-Falsafat al-Islamiyah*, Juz 2 (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.), h. 47-48, Jalal Musa, *Nasy'ah al-Asy'ariyah wa Tathawwuruha* (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1975), hlm. 188-189.

[47] Madzkour, *Fi al-Falsafat*, hlm. 114.

teologis dimaksud: sifat Tuhan, konsep iman, *ru'yatullah* dan teori perbuatan, dengan uraian dan penjelasan sebagai berikut ini.

1. Konsep Iman

Topik tentang iman (*al-iman*) dan kufur (*al-kufr*) merupakan salah satu tema penting dalam kajian Teologi Islam. Sebagaimana disampaikan oleh Toshihiko Izutsu,[48] masalah iman (dan kufur) dalam Teologi Islam sangat penting karena persoalan ini langsung berkenaan dengan esensi dan substansi atau pokok-pokok (*al-ushul*) dari ajaran Islam.[49] Dan lebih dari itu, persoalan iman dan kufur itu secara historis telah menjadi titik awal bagi lahirnya semua pemikiran teologis di kalangan internal umat Islam sebagaimana tergelar pada aliran-aliran di dalam Teologi Islam. Dalam konteks ini, Khawarij disebut-sebut sebagai kelompok yang mula-mula mengangkat persoalan iman dan kufur ini, dalam bentuknya semula yang tidak sepenuhnya bersifat teoritis, tetapi sangat terkait dan atau dikaitkan dengan masalah praktis, yakni politik, persoalan politik dibicarakan oleh Khawarij dengan *term* agama-teologi sehingga lebih terlihat seolah-olah merupakan persoalan teologis. Itulah sebabnya Khawarij disebut sebagai kelompok yang pertama kali mengubah atau meningkatkan persoalan politis menjadi persoalan teologis, dan atau mengangkat persoalan yang semula merupakan persoalan politis murni menjadi peroalan teologis di kalangan internal umat Islam.

Khawarij memberikan justifikasi teologis secara tegas, bahwa orang muslim pelaku dosa besar (*murtakib al-kaba'ir*), selain kemusyrikan, dengan status kafir. Menurut Harun Nasution,[50] justifikasi kafir atau *takfir* Khawarij (dan menjadi doktrin sentral mereka) ini semula diarahkan kepada Khalifah Utsman bin Affan (karena perilaku ketidak-adilannya berupa kebijakan politik nepotismenya), Ali bin Abi Thalib (karena kesediaannya menerima ajakan *tahkim* atau arbritasi dalam perang penyelesaian perang Shiffin), Muawiyah bin Abu Sufyan (karena memberontak terhadap Khalifah Ali bin Abi Thalib sebagai penguasa yang sah

[48] Izutsu, *Konsep Kepercayaan,* hlm. 1.

[49] Istilah *al-ashl* (pokok) di sini dipergunakan sebagai bandingan dari istilah *al-far'* (cabang) untuk menunjuk ajaran Islam dimensi Syari'ah dan Akhlaq dalam teori kategorisasi *Din al-Islam* terdiri atas *'Aqidah* (Akidah), *Syari'ah* (Syari'ah) dan *Akhlaq* (Akhlak).

[50] Nasution, *Teologi Islam,* hlm. 12.

waktu itu, sebelum *tahkim*) dan dua orang utusan dari kedua belah pihak dalam peristiwa *tahkim* atau arbritasi perang Shiffin—yakni, 'Amr bin 'Ash (utusan dari pihak Mu'awiyah) dan Abu Musa al-Asy'ari (utusan dari pihak Ali). Kemudian, sasaran *takfir* tersebut diperluas hingga mencakup seluruh umat Islam yang melakukan dosa besar (*murtakib al-kaba'ir*), dan bahkan juga dalam lingkup pengertian ini adalah orang-orang yang enggan mengkafirkan pelaku dosa besar itu. Dengan perkataan lain, menurut Khawarij, muslim yang melakukan dosa besar (di luar dosa musyrik) dikeluarkan dari komunitas masyarakat beriman dan status hukumnya adalah kafir. Sub sekte Khawarij kategori garis keras atau ekstrem seperti Azariqah (pengikut Nafi' bin al-Azraq), telah memberikan terjemahan *term* kafir di sini sebagai musyrik.

Penetapan status kafir terhadap muslim pelaku dosa besar oleh Khawarij tersebut adalah sejalan dengan konsepsinya tentang iman. Bagi Khawarij, sebagai ditegaskan al-Bazdawi, struktur bangunan iman bukan hanya sekadar pengakuan dengan hati dan penuturan secara lisan, tetapi juga secara mutlak harus diwujudkan dalam bentuk amal perbuatan (atau menjauhkan diri dari segala dosa).[51] Dengan kata lain, Khawarij memandang tiga unsur itu sebagai satu kesatuan integral dan menjadi unsur esensial atau primer (pokok) bangunan iman. Oleh karena itu, ketiga-tiganya mutlak harus ada secara bersama-sama dan serentak, ketiadaan salah satu darinya akan mengakibatkan seseorang dikeluarkan dari sebutan iman (mukmin), termasuk dalam pengertian ini adalah ketiadaan amal perbuatan. Itulah sebabnya kaum Khawarij memberikan justifikasi kafir terhadap semua orang Islam melakukan dosa besar, termasuk Utsman bin Affan dan semua Muslim yang setuju dan terlibat di dalam pelaksanaan arbritasi Shiffin karena—sesuai dengan konsep iman yang ditawarkan kaum Khawarij—mereka semua itu dijustifikasi sebagai bukan mukmin lantaran mereka tidak bisa mewujudkan dan memenuhi satu unsur (dimensi) esensial bangunan iman, yakni amal perbuatan.

Pandangan yang kontras dengan Khawarij adalah pandangan teologis yang disampaikan oleh kaum Murji'ah. Sesuai dengan sikap awal Muji'ah yang secara politis bersifat netral di satu sisi dan masih menaruh harapan pelaku dosa besar untuk mendapatkan ampunan dari Tuhan atas kesalahannya di akhirat pada sisi lain

[51] Lihat, al-Bazdawi, *Kitab Ushul ad-Din,* hlm. 146.

serta semangat mempersatukan seluruh umat Islam lintas partai politik, mereka tidak menetapkan dan tidak pula memberikan justifikasi hukum kafir terhadap orang-orang muslim pelaku dosa besar yang telah dijustifikasi kafir oleh Khawarij, tetapi menunda atau menyerahkan hukumnya hingga pengadilan Tuhan di akhirat kelak. Meskipun demikian, dalam perkembangan selanjutnya, Murji'ah telah terlibat pula dalam perdebatan teologis yang tengah hangat diperdebatkan masa itu, dengan menetapkan status hukum dan justifikasi terhadap muslim pelaku dosa besar sebagai tetap mukmin (tidak keluar dari mukmin). Sedangkan, dosa yang telah dilakukannya diserahkan sepenuhnya kepada pengadilan Tuhan di akhirat kelak, apakah diampuni oleh Tuhan sehingga sesuai dengan harapannya ia bisa langsung masuk surga dan atau sementara disiksa terlebih dulu di dalam neraka sesuai dengan kadar dosa yang diperbuatnya dan kemudian setelah itu baru dimasukan ke dalam surga.

Murji'ah tetap memosisikan setiap muslim pendosa besar sebagai mukmin karena secara konseptual mereka tidak menempatkan amal perbuatan (*'amal bi arkan*) sebagai unsur esensial (*al-ashl,* pokok dan primer) dari bangunan iman. Dalam kaitannya dengan apa saja unsur-unsur esensial dari suatu bangunan iman, Harun Nasution membagi kaum Murji'ah menjadi dua golongan besar, yakni Murji'ah ekstrem dan Murji'ah moderat.[52] Meskipun kedua faksi kelompok Murji'ah ini bersepakat dalam hal "pengakuan di dalam hati" (*ma'rifah bi al-qalb*) sebagai unsur esensial iman di satu sisi dan amal perbuatan (*'amal bi al-arkan*) bukan merupakan unsur esensial iman pada sisi lain, melainkan mereka berbeda dalam memandang dan memosisikan pengucapan atau pengikrakran secara lisan (*iqrar bi al-lisan*). Bagi kaum Murji'ah ekstrem, esensialitas unsur bangunan iman hanyalah terletak pada pengakuan hati sehingga orang yang menyatakan dengan lisan, bahwa dirinya kafir dan keluar dari Islam pun—sepanjang mereka masih punya keyakinan di dalam hatinya—tidaklah mereka menjadi kafir. Sedangkan menurut kaum Murji'ah moderat, selain berupa pengakuan dengan hati unsur esensial iman—di samping pengakuan dengan hati—adalah pengucapan atau pengikraran dengan lisan sehingga orang yang secara lisan telah menyatakan dirinya keluar dari Islam, meskipun

[52] Nasution, *Teologi Islam,* hlm. 25.

hatinya masih mengakui dan meyakini adanya Tuhan maka mereka dalam pandangan kaum Murji'ah moderat ini telah keluar dari orang beriman dan jatuh menjadi kafir. Meskipun demikan, di kalangan Murji'ah (ekstrem dan moderat) telah ada kesepakatan perihal keberadaan "amal perbuatan" (*'amal bi arkan*) sebagai bukan merupakan unsur primer atau esensial dari bangunan iman, bahkan tampak dianggap kurang begitu penting. Pandangan teologis Murji'ah semacam ini tampaknya berkaitan erat dengan pendapat mereka atas kualitas iman sebagai sifat konstan (tetap, tidak bertambah dan tidak pula berkurang), tidak mengalami peningkatan dengan semakin baiknya amal perbuatan dan tidak pula mengalami penurunan dengan makin memburuknya perilaku atau amal perbuatan seseorang.

Kemudian Mu'tazilah memiliki pandangan unik tentang muslim pelaku dosa besar, yakni dengan menempatkannya pada sebuah posisi tengah antara mukmin dan kafir dengan sebutan khas *manzilah bain al-manzilatain* (sebuah posisi antara dua posisi). Yang mereka maksudkan dengan posisi tengah itu adalah, muslim pendosa besar itu bukanlah mukmin dan bukan pula sebagai kafir, tetapi sebagai fasik,[53] dan inilah yang biasa dikenal dalam doktrin Mu'tazilah *al-manzilah bain al-manzilatain* (posisi di antara dua posisi). Karena menurut Mu'tazilah, predikat mukmin merupakan sebutan pujian yang tidak boleh dilekatkan kepada pelaku dosa besar, sebagaimana kafir adalah sebutan celaan yang juga tidak bisa dilekatkan kepadanya karena dalam hatinya masih ada pengakuan terhadap adanya Tuhan.

Putusan Mu'tazilah terhadap Muslim pelaku dosa besar sebagai fasik (posisi tengah) tersebut mengacu kepada konsepsinya tentang iman. Dalam hal iman, Mu'tazilah tampak memang lebih dekat kepada Khawarij ketimbang dengan kaum Murji'ah. Pengakuan hati, pengucapan dan perbuatan, ketiganya dipandang oleh Mu'tazilah sebagai unsur esensial iman sehingga ketiadaan salah satunya—termasuk perbuatan—mengakibatkan seseorang mesti dikeluarkan dari sebutan mukmin. Dikatakan, iman adalah

[53] Penggunaan istilah "fasik" di kalangan Mu'tazilah adalah identik dengan *al-manzilah bain al-manzilatain* (tidak mukmin dan tidak pula kafir), berlainan dengan konsep Ahl as-Sunnah yang pada umumnya masih menilai fasik sebagai mukmin meski dengan sebutan *al-mu'min al-'ashi* (mukmin yang berbuat maksiat). Oleh karena itu, kata fasik ini harus dipahami secara hati-hati, apakah yang dikehendaki adalah menurut pandangan Mu'tazilah atau Ahl as-Sunnah?

amal yang timbul sebagai akibat dari mengetahui Tuhan.[54] Meski demikian, Mu'tazilah tidak seekstrem Khawarij dalam hal pemosisian perbuatan sehingga pelaku dosa besar tidak mereka justifikasi kafir, melainkan hanya sebagai fasik dengan posisi tengah antara kafir dan mukmin. Memang dengan ajaran *al-manzilah bain al-manzilatain*, Mu'tazilah bermaksud menengahi Khawarij dan Murji'ah, tetapi ternyata justru mereka lebih dekat dengan Khawarij. Perihal karakteristik kualitatif iman, Fazlur Rahman[55] menyebutkan Mu'tazilah (dan juga Khawarij) mengakui kualitas fluktuatif iman bisa menaik dan menurun, bahkan bisa sampai menurun sampai titik nol.

Polemik seputar masalah iman dan kafir juga direspon Asy'ariyah. Karena Asy'ariyah hadir sebagai reaksi terhadap Mu'tazilah, logis kalau mereka tidak sependapat dengan Mu'tazilah tentang ajaran "posisi tengah" untuk muslim pelaku dosa besar. Menurut al-Asy'ari, muslim pelaku dosa besar statusnya tetap mukmin karena imannya masih ada, tetapi karena dosa besarnya menyebabkan ia menjadi fasik. Label fasik dari Asy'ari ini jelas berbeda pengertiannya dengan fasik menurut Mu'tazilah: dengan predikat fasik itu, al-Asy'ari masih menempatkan muslim pelaku dosa besar sebagai mukmin, sedangkan Mu'tazilah telah mengeluarkannya dari komunitas mukmin meskipun juga tidak sampai masuk ke dalam wilayah kafir. Dengan demikian, dari predikat fasik—atau dalam istilah lain disebut *al-mukmin al-'ashi*—bagi pelaku dosa besar ini menandakan Asy'ari lebih dekat dengan Murji'ah.

Ajaran al-Asy'ari tentang Muslim pelaku dosa besar pararel dengan konsepsinya tentang iman. Sama halnya sekte lain, al-Asy'ari membangun konsep iman atas pengakuan hati dan penuturan lisan serta perbuatan. Hanya saja, kemudian al-Asy'ari mengklasifikasikan atas aspek pokok (esensial) dan cabang (*furu'*). Bagi Asy'ari, unsur esensial iman, sebagaimana dijelaskan Harun Nasution, berupa pengakuan hati atas Allah (*at-tashdiq bi Allah*).[56] Sedangkan, amal perbuatan merupakan unsur sekunder (*furu'*). Oleh karena itu, Asy'ari masih memandang mukmin terhadap orang Muslim pelaku dosa besar, dengan terminologi *fasiq* (*al-mu'min*

[54] Nasution, *Teologi Islam,* hlm. 147.

[55] Fazlur Rahman, *Islam,* terjemah Senoaji Saleh, (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), hlm. 129

[56] Nasution, *Teologi Islam,* hlm. 148.

al-'ashi). Konsep iman demikian ini jelas menyerupai Murji'ah, terutama kelompok moderat. Sungguh pun demikian, Asy'ari lebih bersikap apresiatif ketimbang Murji'ah (moderat) dalam hal *amal bi al-arkan*, meski keduanya sama-sama memandangnya sebagai hal yang bukan esensial (pokok) dalam bangunan iman. Meski bagi Asy'ari, perbuatan bukan unsur esensial iman, tapi bukan berarti tidak penting, bahkan menurutnya perbuatan itu berdampak terhadap kualitas iman, semakin baik perbuatan seseorang menjadi semakin berkualitas imannya dan begitu pula sebaliknya. Semenata itu, karena Murji'ah menjustifikasi iman bersifat konstan (tetap), kualitas iman setiap orang adalah sama dan tidak akan pernah mengalami peningkatan dan penurunan walaupun perubahan telah terjadi pada amal perbuatan.

Lebih lanjut, bagi Maturidiah (Samarkand), iman lebih dari sekadar *tashdiq*. Abu Mansur al-Maturidi, sebagaimana dinyatakan Harun Nasution, iman adalah mengetahui Tuhan dalam ke-Tuhanan-Nya, ma'rifah adalah mengetahui Tuhan dengan segala sifat-Nya, dan tauhid adalah mengenal Tuhan dalam ke-Esaan-Nya.[57] Sebagaimana ditegaskan oleh al-Maturidi dalam *Syarh al-Fiqh al-Akbar,* definisi inilah yang sebenarnya merupakan definisi iman menurut al-Maturidi. Penegasan seperti ini menjadi penting mengingat ada definisi lain yang dinisbahkan kepada al-Maturidi, bahwa iman adalah pengakuan secara lisan dan penerimaan dengan hati, yang padahal, kata Harun Nasution,[58] diduga kuat bukan dari al-Maturidi.

2. Konsep Perbuatan Manusia

Persoalan perbuatan manusia (*af'al al-'ibad*), dalam artian yang secara empiris muncul dari diri manusia, juga menjadi tema penting dalam diskusi-diskusi para tokoh Teologi Islam. Sesungguhnya secara substantif tema sentral materi inti diskusi mereka dalam masalah ini adalah menyangkut ada dan atau tidak adanya distribusi peran antara Tuhan dengan manusia dalam perwujudan perbuatan: apa perbuatan yang muncul dari manusia diciptakan oleh manusia atau sepenuhnya diciptakan oleh Tuhan, atau semacam ada distribusi peran antara Tuhan dan manusia dalam perwujudannya. Dengan kata lain, bagaimana posisi

[57] Nasution, *Teologi Islam,* hlm. 148.

[58] Nasution, *Teologi Islam,* hlm. 148.

manusia dan atau Tuhan dalam perwujudan perbuatan? Tentu pertanyaan teologis ini lebih dimaksudkan untuk menjelaskan sejauh mana peran Tuhan dan atau manusia, baik perbuatan-perbuatan yang secara etis bernilai baik maupun yang sebaliknya yang bernilai jahat.

Memang *problem af'al al-'ibad* secara historis mula-mula menjadi materi diskusi Jabariah—terutama Jabariah ekstrem—dan Qadariyah. Namun, kemudian makin banyak pihak yang terlibat dalam perdebatan masalah teologis itu. Sungguh dapat ditegaskan, dengan makin banyak pihak yang aktif dalam perdebatan *af'al al-'ibad,* maka pandangan-pandangan teologis tentang hal ini menjadi semakin kompleks, mulai dari yang bermaksud memperkokoh salah satu posisi ekstrem dari Jabariah atau Qadariah maupun yang sengaja bermaksud melakukan sintesis dengan mengambil jalan tengah antara dua kutub ekstrem itu. Itu sebabnya dalam masalah *af-al al-'ibad* selain Jabariah dan Qadariah, ada pula sejumlah aliran teologi lainnya seperti Mu'tazilah, Asy'ariah dan Maturidiah.

Jabariyah mendegradasi posisi manusia sebagai *majbur* (terpaksa) dalam perwujudan perbuatan. Menurut Jabariyah, manusia tak punya kemampuan apa pun untuk melakukan atau meninggalkan perbuatan, dan juga tidak punya kemampuan untuk memilih dan ikhtiar.[59] Oleh karena itu, bagi Jabariyah segala perbuatan manusia bukan perbuatannya sendiri, melainkan sebagai perbuatan Tuhan yang pelaksanaannya melalui manusia. Bagi Jabariah, setiap perbuatan diciptakan oleh Tuhan pada diri manusia, tidak ubahnya dengan gerak yang diciptakan Tuhan dalam benda mati, dan bahkan semua perbuatan manusia menurut Jabariah telah ditentukan dari semula oleh Qadla dan Qadar Tuhan.

Di samping Jabariah ekstrem, ada varian lain, yakni Jabariyah moderat. Berbeda dengan Jabariyah ekstrem yang meniadakan sama sekali peran dan kontribusi manusia, Jabariyah moderat masih mengakui peran manusia dalam perwujudan perbuatan, setidaknya daya yang dicipta dalam diri manusia mempunyai efek untuk mewujudkan perbuatan, meskipun andil manusia itu sifatnya tidak signifikan.[60] Dengan kata lain, meski Jabariah

[59] Nasution, *Teologi Islam*, hlm. 4-5, Ali Musthafa al-Ghurabi, *Tarikh al-Firaq al-Islam*, (Kairo: Maktabah Ali Shabih, t.th.), hlm. 21, As-Syahrastani, *al-Milal wa an-Nihal*, Vol. 1 (Kairo: al-Halabi, 1976), hlm. 85.

[60] Abdurrahman al-Badawi, *al-Mazhahib al-Islamiyin*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 1983), hlm. 84.

moderat mengakui andil dan peran minimal manusia, tetapi dominasi signifikannya tetap berada pada Tuhan, dan peran manusia bersifat tidak efektif. Adapun dalil-dalil *naqli* yang biasa dijadikan sebagi rujukan oleh para tokoh Jabariah antara lain: Qs. 6: 112, Qs. 37: 96, Qs. 57: 22, Qs. 8: 17 dan Qs. 76: 30.

Bertolak belakang dengan Jabariyah adalah pandangan Qadariyah. Bagi Qadariah, manusia punya independensi dan kemampuan berbuat sehingga sebelum terjadi suatu perbuatan, memang perbuatan itu tidak ada dan manusialah yang menciptakannya. Ma'bad al-Juhani—tokoh penting Qadariyah—menetapkan kebebasan berkehendak (*iradah*) bagi manusia,[61] sebagaimana Ghailan ad-Dimasyqi—tokoh Qadariyah lainnya—menetapkan daya atau kemampuan (*qudrah*) bagi manusia dalam perwujudan perbuatan[62] sehingga perbuatan manusia dinyatakan sebagai perbuatan manusia dalam arti sebenarnya (bukan perbuatan Tuhan). Meskipun demikian, Qadariyah tidak melakukan pengingkaran adanya *qudrah* dan *iradah* Tuhan sehingga seandainya tanpa ada *qudrah* dan *iradah* Tuhan, menurut Qadariyah, manusia tidak bisa berbuat apa-apa. Hanya saja, kemudian *qudrah* dan *iradah* Tuhan itu, lanjut Qadariyah, di-*tafwidl*-kan oleh Tuhan kepada manusia, yang wujudnya masih dalam keadaan bebas nilai (murni)[63] dan kemudian manusia sendiri yang memberikan warna baik dan buruk[64] sehingga perbuatan baik dikatakan sebagai perbuatan manusia dan begitu pula perbuatan buruk.

Kemudian dalam perjalan sejarah, substansi pandangan teologis Qadariyah tersebut diadopsi Mu'tazilah, dengan modifikasi. Sebelum perbuatan terwujud, menurut Mu'tazilah, telah menciptakan daya (*qudrah*) pada diri manusia dan kemudian manusia dengan kehendak bebasnya sendiri, yang juga diciptakan Tuhan sebelum terjadinya perbuatan itu, mempergunakan daya tersebut sesuai dengan kehendak bebasnya. Dengan demikian, perbuatan manusia, sebagaimana dijelaskan oleh al-Qadli Abdul

---

[61] Ali Sami al-Nasyar, *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam*, Vol. 1 (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1966), hlm. 319.

[62] An-Nasyr, *Nasy'ah al-Fikr*, hlm. 325.

[63] Al-Badawi, *Madzahib al-Islamiyin*. hlm. 84.

[64] Taib Thahir Abdul Mu'in, *Ilmu Kalam*, (Jakarta: Widjaya, 1986), hlm. 238.

Jabbar, seorang tokoh penting Mu'tazilah, harus dikatakan, bahwa manusia sendirilah yang mewujudkan perbuatannya.[65]

Menurut Mu'tazilah, daya yang diciptakan Tuhan sudah ada "sebelum" terjadi perbuatan dan daya itu bersifat efektif. Artinya, daya itu berpengaruh dalam mewujudkan perbuatan. Dengan demikian, perbuatan diwujudkan oleh daya manusia sendiri yang terlebih dulu telah diberikan Tuhan kepadanya. Di samping itu, suatu perbuatan dilakukan oleh manusia atas dasar pilihan bebas dan kehendaknya sendiri, yang telah ada sebelum terjadinya suatu perbuatan serta diiringi dengan keinginan dan niat untuk berbuat.[66] Mu'tazilah memandang, manusia sebagai pemegang peran yang menentukan dalam mewujudkan perbuatannya sehingga logis kalau kemudian balasan dari perbuatan itu harus ditanggung sendiri oleh manusia bersangkutan, baik balasan pahala maupun siksaan.

Selanjutnya, Asy'ariyah lebih menekankan peran efektif Tuhan dalam perwujudan perbuatan, meski masih diakui peran manusia. Dengan teori *kasb*-nya, Asy'ari menengahi pandangan Qadariyah dan Jabariyah. Dalam teori *kasb*, Asy'ari mengakui adanya daya Tuhan dan daya manusia dalam mewujudkan perbuatan. Hanya saja, menurutnya daya Tuhan saja yang efektif, sedangkan daya manusia tidak efektif dan dengan daya yang tidak efektif itu manusia bertanggung jawab atas perbuatannya.[67]

3. Sifat-Sifat Tuhan

Tema mengenai sifat Tuhan sangat berkaitan dengan prinsip dasar ajaran Islam, yakni tauhid. Karena itu, kajian tentangnya sepanjang sejarah pemikiran kalam mesti mengacu kepada prinsip ketauhidan dan cukup wajar kalau Mu'tazilah, misalnya, memberikan perhatian yang serius terhadapnya, yang selanjutnya, direspon oleh kaum Asy'ariyah.

Doktrin Mu'tazilah tentang sifat Tuhan berpusat pada konsepsinya tentang peniadaan sifat Tuhan (*nafy al-shifat*). Yang Mu'tazilah maksudkan dengan peniadaan sifat adalah peniadaan sifat Tuhan dalam arti sebagai wujud berdiri sendiri atau

---

[65] Qadli Abdul Jabbar, *Syarh al-Ushul al-Khamsah*, diedit oleh Abdul Karim Utsman (Kairo: Maktabah Wahbah, 1965), hlm. 332.

[66] Al-Syahrastani, *al-Milal wa an-Nihal*, hlm. 55.

[67] Al-Badawi, *Madzahib al-Islamiyin*, hlm. 555.

hipotastis, yakni berbeda dengan Dzat Tuhan.[68] Sebab pengakuan sifat hipotastis berakibat pengakuan adanya unsur jamak pada Tuhan, yakni dzat yang disifati dan sifat pada dzat. Hal demikian ini berakibat terjadinya *ta'addud al-qudama'* (yang qadim banyak) yang berujung pada kemusyrikan karena yang qadim itu adalah hanya Tuhan. Selanjutnya, Mu'tazilah mengatakan, bahwa apa yang disebut sebagai sifat Tuhan itu adalah dzat-Nya sehingga Tuhan mesti dinyatakan mengetahui, misalnya, dengan esensi atau dzat-Nya, bukan dengan pengetahuan (*'ilm*) hipotastis.

Meski di kalangan Mu'tazilah ada kesepakatan makna dasar *nafy as-shifat*, tak jarang mereka berbeda dalam formulasinya. Hudzail al-Allaf, misalnya, mengungkapkan doktrin peniadaan sifat Tuhan itu dengan "Allah mengetahui dengan ilmu dan ilmu-Nya adalah dzat-Nya (*inna Allah Ta'ala 'Alim bi al-'ilm wa 'ilmuhu dzatuh*)".[69] Sementara tokoh Mu'tazilah, yakni al-Juba'i menjelaskan dengan "Allah Maha mengetahui, Maha kuasa, Maha hidup dan seterusnya dengan melalui dzat-Nya (*'Alim lizatih Qadir Hayy lizatih*).

Kemudian mengenai *anthropomorphisme*, Mu'tazilah sebagai rasionalis berpandangan, bahwa karena Tuhan bersifat immateri maka tidak dapat dikatakan, bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat jasmani. Pandangan Mu'tazilah antara lain direpresentasikan oleh 'Abd al-Jabbar dalam sebuah ungkapannya, sebagaimana ditegaskan oleh Harun Nasution, bahwa Tuhan dapat mempunyai badan materi dan Oleh karena itu, tidak mempunyai sifat-sifat jasmani.[70] Maka sebagai konsekuensinya, ayat-ayat Al-Qur'an yang menggambarkan Tuhan mempunyai sifat-sifat jasamani haruslah diinterpretasikan lain, atau ditakwilkan. Dengan demikian, kata *al-'arsy* (tahta kerajaan) diberi interpretasi kekuasaan, *al-'ain* (mata) ditakwilkan sebagai pengetahuan, *al-wajh* (muka) sebagai esensi dan *al-yadd* (tangan) ditakwilkan dengan kekuasaan, demikian sebagai disampaikan oleh Harun Nasution.[71]

Erat kaitannya dengan sifat Tuhan adalah *ru'yatullah*. Berangkat dari logika, bahwa Tuhan bersifat immateri maka tidak dapat dilihat dengan mata kepala, demikiran pandangan Mu'tazilah. Sebagai argumentasi Mu'tazilah, 'Abd al-Jabbar, sebagaimana dijelaskan oleh Harun Nasution, mengatakan, bahwa Tuhan tidak

[68] Nasution,*Teologi Islam,* hlm. 44.

[69] Nasution, *Teologi Islam,* hlm. 46.

[70] Nasution, *Teologi Islam,* hlm. 137.

[71] Nasaution, *Teologi Islam,* hlm. 137.

mengambil tempat. Oleh karena itu, tidak dapat dilihat dengan mata kepala karena yang dapat dilihat dengan indera penglihatan hanyalah yang mengambil tempat.[72] Jika Tuhan memang dapat dilihat dengan mata kepala, tentu saja Tuhan dapat dilihat sekarang juga di dunia ini juga. Dan ternyata sampai sekarang tidak ada seorang pun di dunia ini yang melihat Tuhan dengan mata kepalanya.

Al-Asy'ari tidak sependapat dengan ajaran peniadaan sifat Tuhan dari Mu'tazilah. Bagi al-Asy'ari, Tuhan—sebagai tergambarkan dalam Al-Qur'an—harus dikatakan benar-benar mempunyai sifat (bersifat), dalam pengertian, bahwa sifat-sifat itu berbeda dengan dzat-Nya meski harus ditegaskan pula sifat itu tidak pula lain daripada dzat-Nya. Oleh karena itu, bagi al-Asy'ari, Tuhan mustahil mengetahui dengan dzat-Nya karena dengan demikian, itu berarti dzat Tuhan merupakan pengetahuan dan Tuhan sendiri adalah pengetahuan. Padahal, Tuhan bukanlah pengetahuan, melainkan Yang Maha mengetahui (*'Alim*). Selanjutnya, al-Asy'ari menjelaskan, bahwa Tuhan mengetahui dengan pengetahuan dan pengetahuan-Nya itu bukan esensi atau dzat-Nya. Dengan konsepnya ini al-Asy'ari menolak tuduhan pengakuan banyak Tuhan seperti yang dikhawatirkan oleh Mu'tazilah. Sehubungan dengan hal ini, al-Asy'ari mengatasi dengan mengatakan banwa sifat-sifat Tuhan itu bukanlah Tuhan, tetapi tidak pula lain daripada Tuhan.[73] Sebab, sifat-sifat itu tidak lain daripada Tuhan, maka adanya sifat-sifat Tuhan tersebut tidak membawa kepada pemahaman banyak yang kekal atau kemusyrikan.

Selanjutnya, terkait dengan anthropomorphisme, Asy'ariyah tidak menerima anthropomorphisme dalam arti, bahwa Tuhan memiliki sifat-sifat jasmani yang sama dengan sifat-sifat jasmani manusia. Meski demikian, mereka tetap mengatakan, bahwa Tuhan sebagaimana disebut dalam Al-Qur'an, mempunyai mata, muka, tangan, dan sebagainya. Namun, muka, mata, tangan, dan sebagainya itu tidak sama dengan yang ada pada manusia. Mereka berpandangan, bahwa kata-kata itu tidak boleh diberi interpretasi lain. Sebagai kata al-Asy'ari, Tuhan mempunyai dua tangan, tetapi itu tidak boleh diartikan rahmat, atau kekuasaan Tuhan. Dengan kata lain, Asy'ariah tidak melakukan takwil terhadap ayat-

[72] Nasution, *Teologi Islam,* hlm. 139.

[73] Nasution, *Teologi Islam,* hlm. 136.

ayat mutasyabihat, tetapi mereka menerimanya dengan makna harfiahnya. Tentu timbul pertanyaan, jika tidak sama dengan yang ada pada manusia, lalu bagaimana sifat tangan, muka, mata dan sebagainya itu? Jawab al-Asy'ari: "Tuhan mempunyai mata dan tangan, yang tidak dapat diberikan gambaran atau definisi".[74]

Adapun mengenai *ru'yatullah*, Asy'ariah berpandangan, bahwa Tuhan akan mungkin dapat dilihat dengan mata kepala di akhirat. Tentu saja, pandangan ini pararel dengan pendapat mereka, bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat tajassum atau anthropomorphis, sungguh pun sifat-sifat itu tidak sama dengan sifat jasmani manusia yang ada di alam materi ini. Argumen yang dikemukakan al-Asy'ari untuk memperkuat pandangannya ini adalah, bahwa yang tidak dapat dilihat hanyalah yang tidak mempunyai wujud, dan Tuhan berwujud sehingga dapat dilihat besuk di akhirat. Lebih dari itu, Asy'ariah merujuk kepada dalil naqli dalam Qs. Al-Qiyamah (75) ayat 22-23—*wujuhun yaumaidzin nadlirah ila rabbiha nazhirah*. Menurut Asy'ariah kata *nazhirah* dalam ayat ini tidak bisa diartikan memikirkan karena akhirat bukanlah tempat berpikir. Juga tidak bisa berarti menunggu karena *wujuh* (muka) tidak dapat menunggu, yang menunggu adalah manusia. Oleh karena itu, kata *nazhirah* dalam ayat tersebut mesti berarti melihat dengan mata kepala. Atas dasar pemahaman semacam inilah kemudian Asy'ariah berpandangan bahwa besuk di akhirat Tuhan akan mungkin bisa dilihat dengan mata kepala.[75]

Kemudian, Maturidiah Samarkand dalam hal ini tampaknya tidak sependapat dengan Mu'tazilah dan lebih dekat dengan pandangan Asy'ariah karena al-Maturidi mengatakan, bahwa sifat bukanlah Tuhan dan tidak lain dari Tuhan.[76] Sementara itu, Maturidiah Bukhara secara tegas menyatakan bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat. Mengenai persoalan banyak yang kekal, mereka selesaikan dengan mengatakan, bahwa sifat-sifat Tuhan kekal melalui kekekalan yang terdapat dalam esensi Tuhan dan bukan melalui kekekalan yang terdapat dalam sifat-sifat itu sendiri, juga dengan mengatakan bahwa Tuhan bersama-sama sifat-Nya kekal, tetapi sifat-sifat itu sendiri tidaklah kekal.[77]

---

[74] Nasution, *Teologi Islam,* hlm. 138.

[75] Nasution, *Teologi Islam,* hlm. 140-141.

[76] Nasution, *Teologi Islam,* hlm. 137.

[77] Al-Bazdawi, *Kitab Ushul ad-Din,* hlm. 34.

Kemudian, mengenai anthropomorphisme, Maturidiah Bukhara kurang sejalan dengan Asy'ariah. Tangan Tuhan menurut al-Bazdawi, adalah sifat dan bukan anggota tubuh Tuhan, yakni sifat yang sama dengan sifat-sifat lain yang dimiliki oleh Tuhan. Sementara itu, Maturidiah Samarkand dalam hal ini lebih dekat Mu'tazilah. Dikatakan al-Maturidi, bahwa yang dimaksudkan dengan tangan, muka, mata dan kaki adalah kekuasaan Tuhan.[78] Dengan kata lain, Maturidiah Samarkand melakukan takwil terhadap ayat-ayat mutasyabihat. Dalam pandangan Maturidiah Samarkand, Tuhan tidak mempunyai badan, sungguh pun tidak sama dengan badan jasmani karena badan tersusun dari substansi (*jauhar*) dan aksiden (*'ard*). Manusia berhajat terhadap anggota badan karena tanpa anggota badan, manusia menjadi lemah: Adapun Tuhan, tanpa anggota badan, Dia tetap selamanya Mahakuasa. Dalam masalah *ru'yatullah,* Maturidiah Samarkand dan Bukhara tampak sepaham dengan Asy'ariah.

Sketsa Sejarah dan Doktrin NU

Nahdlatul Ulama (NU), berarti kebangkitan ulama, merupakan organisasi yang didirikan oleh para ulama pesantren pada tanggal 31 Januari 1926 M/16 Rajab 1344 di Surabaya. Tokoh yang dikenal sebagai pendirinya adalah Hadratus Syaikh KH. Muhammad Hasyim Asy'ari (1287-1366 H/1871-1947 M),[79] pengasuh Pondok Pesantren Tebuireng Jombang, Jawa Timur.[80] Sekaligus pada saat itu, KH. Muhammad Hasyim Asy'ari dipercaya menjadi Rais Akbar Pengurus PBNU yang pertama kali (1926). Sedangkan, yang dikenal sebagai arsitek dan penggerak utama adalah KH. Abdul Wahab Hasbullah (1888-1971 M),[81] pengasuh Pondok Pesantren Bahrul Ulum, Jombang, Jawa Timur, yang kemudian dalam susunan Pengurus PBNU pertama (1926) menempati posisi sebagai Katib Awal.[82]

---

[78] Nasution, *Teologi Islam,* hlm. 138-139.

[79] Boografi KH. M. Hasyim Asy'ari, dalam bentuk novel, dapat dibaca pada sebuah buku khusus: Aguk Irawan MN, *Penakluk Badai, Novel Biografi KH. Hasyim Asy'ari* (Jakarta: Globel Media Utama, 2012).

[80] Soleiman Fadeli dan Mohammad Subhan, *Antologi NU: Sejarah, Istilah, Amaliah, Uswah* (Surabaya: Khalista dan LTN-NU Jawa Timur), hlm. 3.

[81] Biografi KH. Wahab Hasbullah dapat dibaca pada sebuah buku khusus: Muhammad Rifa'i, *KH. Wahab Hasullah, Biografi Singkat (1888-1971)* (Yogyakarta: Garasi House of Book, 2010).

[82] Perihal susunan pengurus PBNU yang pertama (1926) dapat dibaca: Fadeli dan Subhen, *Antologi NU*, hlm. 3-4.

NU merupakan organisasi keagamaan Islam (*Jam'iyyah Diniyyah Islamiyyah*), tentu di samping sebagai *jama'ah* (komunitas). NU mendasarkan paham keagamaannya kepada sumber ajaran Islam, yakni Al-Qur'an, as-Sunnah, ijma' ulama) dan al-qiyas (analogi).[83] Dalam memahami dan menafsirkan Islam dari sumbernya, NU menggunakan pendekatan bermazhab, NU dikategorikan sebagai tradisionalis-mazhabi. Menurut Abdul Muchith Muzadi, model keberagamaan dengan bermazhab adalah merupakan suatu keharusan, dengan alasan-alasan,[84] yang pada intinya adalah bahwa mengingat keterbatasan kesempatan dan ilmu yang dimiliki, maka terjadi kesulitan bagi umat Islam pada umumnya untuk memahami ajaran Islam langsung dari sumber utamanya, yakni Al-Qur'an dan hadis. Sebagai alternatif, kita mengikuti pendapat ulama terkemuka agar dapat menjalankan ajaran agama dengan lebih baik dan jauh dari pemahaman yang salah.[85]

Sebagai organisasi keagamaan, NU punya tujuan untuk memelihara, melestarikan, mengembangkan dan mengamalkan ajaran Islam mazhab *Ahlussunnah Wal Jama'ah*.[86] Dengan kata lain, mazhab yang menurut NU paling baik diikuti oleh umat Islam adalah mazhab Ahlssunnah wal Jama'ah. Tentu saja, pemilihan Ahlussunnah sebagai mazhab anutan didasarkan pada alasan tertentu, sebagai tercermin dalam makna Ahlussunnah wal Jama'ah. Ditegaskan oleh Muchith Muzadi, "Aswaja adalah ajaran Islam yang murni sebagaimana yang diajarkan oleh Rasulullah dan diamalkan oleh beliau bersama para sahabatnya. Oleh karena itu, dapat dipastikan bahwa karakter Aswaja sama sekali tidak bergeser dari karakter Agama Islam".[87]

Doktrin Ahlussunnah wal Jama'ah berpangkal pada tiga panutan: (1) Dalam bidang akidah, NU mengikuti paham Ahlussunnah wal Jama'ah yang dipelopori oleh Imam Abu al-Hasan al-Asy'ari dan Imam Abu Mansur al-Maturidi; (2) Dalam bidang fikih, NU mengikuti jalan pendekatan (mazhab) salah satu dari mazhab empat (*madzahib arba'ah*): Imam Abu Hanifah an-Nu'man, Imam Malik bin Anas, Imam Muhammad bin Idris as-Syafi'i dan Imam Ahmad bin Hanbal; (3) Dalam bidang tasawuf mengikuti antara lain Imam Junaid al-Baghdadi

[83] Lihat, misalnya: Fadeli dan Subhan, *Antologi NU*, hlm. 12.

[84] Uraian mengenai alasan keharusan bermazhab dapat dibaca pada: Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran,* (Surabaya: Khalista, 2006), hlm. 123-128.

[85] Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif*, hlm. 123.

[86] Lihat, Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU,* (Surabaya: Duta Aksara Mulia, 2010), hlm. 19.

[87] Muchith Muzadi, *NU alam Perspektif*, hlm. 69.

dan Imam al-Ghazali, dan imam-imam lain.[88] Bagi NU, hal semacam ini didasarkan pada berbagai alasan: *Pertama*, dalam mazhab itu sudah lengkap terkodifikasi, baik metode maupun pendapat-pendapatnya; *kedua*, mazhab telah diterima dan diikuti oleh mayoritas umat Islam sedunia berabad-abad hingga sekarang; *ketiga*, mazhab selama ini telah cukup kuat mengahadapi kritik dan koteksi terbuka; *keempat*, mazhab cukup lentur dalam menghadapi tantangan-perubahan sejarah hingga memungkinkan pengikutnya menerapkan secara kreatif dan kontekstual; dan *kelima*, metode dan pendapat-pendapatnya didasarkan kepada Al-Qur'an dan hadis.[89]

Pandangan keagamaan yang diambil oleh NU mempunyai ciri-ciri dari penjelmaan nilai-nilai yang baik yang telah ada dan telah menjadi bagian yang dimiliki dan karakter suatu kelompok manusia sehingga mereka merumuskan perilaku umat Islam yang dibentuk oleh prinsip-prinsi aswaja. Menurut ulama NU, ada empat prinsip Aswaja yang mewarnai NU, baik sebagai *Jam'iyah* maupun *Jama'ah*. ***Pertama***, *tawassuth* dan *i'tidal* (moderat dan berlaku adil), yakni sikap tengah dengan inti keadilan dalam keadilan. ***Kedua***, *tasamuh* (toleran), yakni toleran dalam perbedaan, toleran dalam urusan kemasyarakatan dan kebudayaan, ***Ketiga***, *tawazun* (seimbang), keseimbangan antara beribadah kepada Allah dan bekhidmah kepada sesama manusia, serta keselarasan masa lalu, masa sekarang dan masa depan. ***Keempat***, *amar ma'ruf nahi munkar, yakni* mendorong perbuatan baik dan mencegah hal yang merendahkan nilai-nilai kehidupan.[90]

Manifestasi dan karakter *tawassuth* ini harus termanifestasi dalam segala bidang ajaran Islam. Adapun manifestasi prinsip dan karakter *tawassuth* dalam bidang akidah, meliputi tiga hal berikut ini. ***Pertama***, keseimbangan antara penggunaan dalil 'aqli (agumentasi rasional) dengan dalil naqli (nas Al-Qur'an dan al-Hadis) dengan pengertian, bahwa dalil aqli dipergunakan dan dan ditempatkan di bawah dalil naqli. ***Kedua***, berusaha sekuat tenaga memurnikan akidah dari segala campuran akidah dari luar Islam. ***Ketiga***, tidak tergesa-gesa menjatuhkan vonis musyrik, kufur dan sebagainya atas mereka yang karena satu atau lain hal belum dapat memurnikan tauhid atau akidah secara murni.[91]

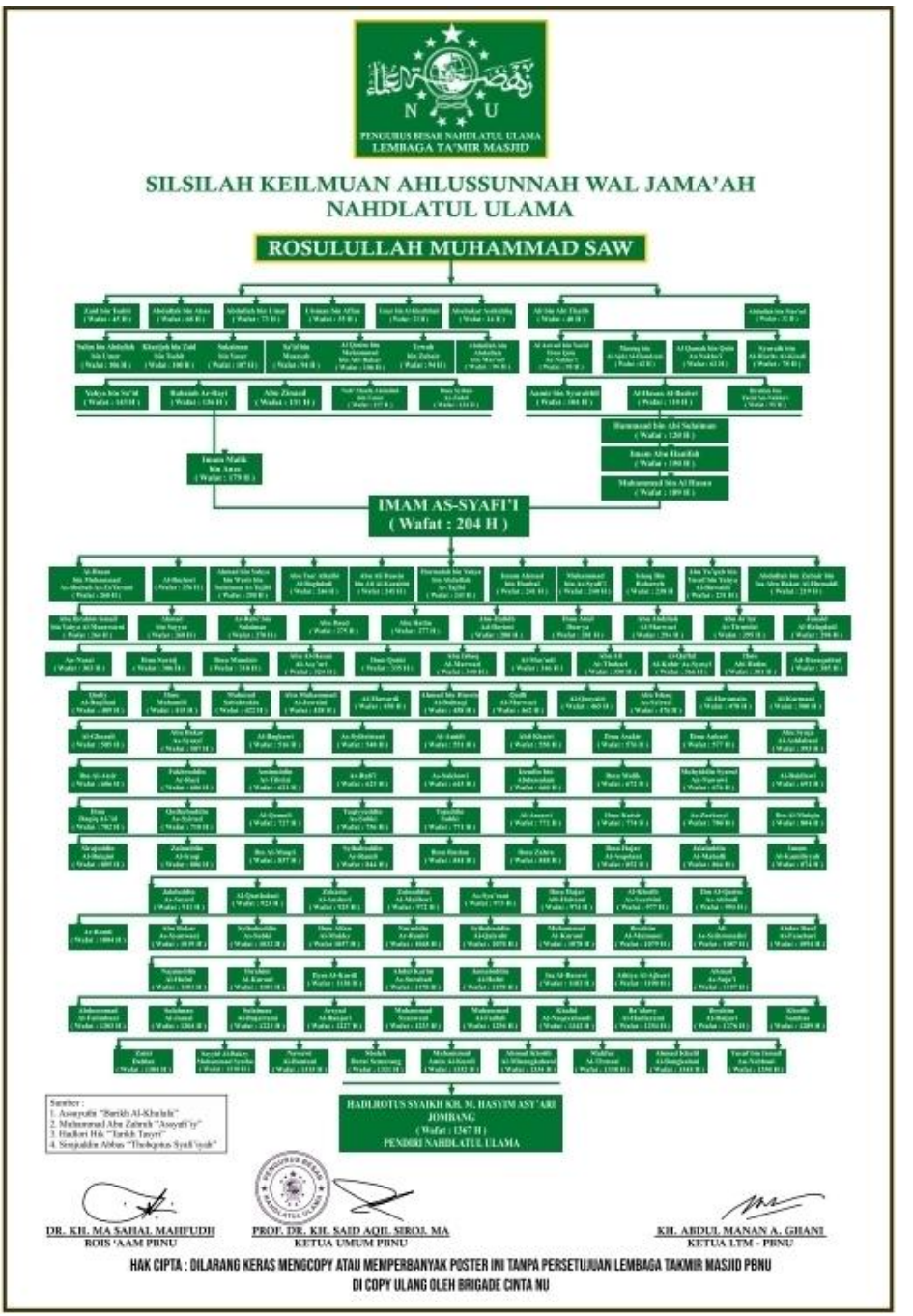
---

[88] Lihat, misalnya: Fadeli dan Subhan, *Antologi NU*, 12 dan 31, Djohan Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi*, (Jakarta: Kompas, 2010), hlm. 104.

[89] Lihat, Djohan Effendi, *Pembaruan tanpa Membongkar Tradisi, Wacana Keagamaan di Kalangan Generasi Muda NU Masa Kepemimpinan Gus Dur* (Jakarta: Kompas, 2010), hlm. 65.

[90] Lihat, misalnya: Muchith Muzadi, NU dalam Perspektif, 67, Djohan Effendi, Pembarun, hlm. 104-106.

[91] Muchith Muzadi, NU dalam Perspektif, hlm. 71.


PENGURUS BESAR NAHDLATUL ULAMA
LEMBAGA TA'MIR MASJID
SILSILAH KEILMUAN AHLUSSUNNAH WAL JAMA'AH
NAHDLATUL ULAMA
ROSULULLAH MUHAMMAD SAW
IMAM AS-SYAFI'I
(Wafat : 204 H)
HADLROTUS SYAIKH KH. M. HASYIM ASY'ARI
JOMBANG
(Wafat : 1367 H)
PENDIRI NAHDLATUL ULAMA
DR. KH. MA SAHAL MAHFUDH
ROIS 'AAM PBNU
PROF. DR. KH. SAID AQIL SIROJ, MA
KETUA UMUM PBNU
KH. ABDUL MANAN A. GHANI
KETUA LTM - PBNU
HAK CIPTA : DILARANG KERAS MENGCOPY ATAU MEMPERBANYAK POSTER INI TANPA PERSETUJUAN LEMBAGA TAKMIR MASJID PBNU
DI COPY ULANG OLEH BRIGADE CINTA NU

BAB III
GENEALOGI INTELEKTUAL TEOLOGI NAHDLATUL ULAMA

Genealogi Intelektual Teologi Mazhab Asy'ariah di Indonesia

Informasi mengenai genealogi intelektual teologi Ahlussunnah wal Jama'ah mazhab Asy'ariyah di Indonesia, setidaknya ditemukan adanya dua sumber data primer representatif yang relatif lengkap keterangannya. Karya-karya tersebut ditulis oleh tokoh NU yang sangat mumpuni baik dalam kapasitas keilmuan maupun pengalaman keorganisasian strukturalnya. Karya pertama berjudul *Khazanah Aswaja* (2016), karya kolektif Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur. Satu karya berikutnya adalah buah tangan aktivis Lembaga Bahtsul Masa'il dan Lajnah Ta'lif wa an-Nasyr NU bernama Muhammad Idrus Ramli dengan judul *Pengantar Sejarah Ashlus Sunnah wal Jama'ah* (2011). Selain dua karya tersebut, sebenarnya memang masih terdapat sejumlah karya lainnya, hanya saja, pada umumnya deskripsi mengenai struktur genealogi mazhab Asy'ariyah relatif kurang komprehensif, tetapi penting dirujuk sebagai penguat dan penyempurna.

Idrus Ramli telah mendeskripsikan struktur genealogi atau mata rantai (sanad) Teologi mazhab Asy'ariyah dengan tajuk "Struktur Genealogi Mazhab al-Asy'ari di Indonesia".[1] Adapun uraian secara terinci dan detail genealogi intelektual mazhab Asy'ariah di Indonesia adalah sebagai berikut: (1) Syaikh as-Sunnah, Imam al-Mutakallimin, Abu Hasan al-Asy'ari, (2) Syaikhul al-Mutakallimin, Abu al-Hasan al-Bahili, (3) Ruknuddin al-Ustadz Abu Ishaq al-Asfarayini, (4) Al-Ustadz Abu al-Qasim Abdul Jabbar bin Ali bin Muhammad bin Haskan al-Asfarayini al-Iskaf, (5) Imam al-Haramain Dhiya'udin Abu al-Ma'ali Abdul Malik bin Abdullah al-Juwaini, (6) Abu al-Qasim Salman bin Nasir bin Imran al-Anshari al-Arghiyani, (7) Dhiya'udin Umar bin al-Husain ar-Razi, (8) Fakhruddin Muhammad bin Umar ar-Razi, (9) Syarafuddin Abu Bakar Muhammad bin Muhammad al-Harawi, (10)

[1] Muhammad Idrus Ramli, *Pengantar Sejarah Ahlus Sunnah wal Jama'ah,* (Surabaya: Khalista dan LPT NU Jawa Timur, 2011), hlm. 186.

Al-Qadli Abu Bakar Muhammad bin Abdullah at-Taftazani, (11) Al-Hafizh Sirajuddin Umar bin Ali al-Qazwini, (12) Majduddin Abu Thahir Muhammad bin Ya'kub al-Lughawi as-Syirazi al-Fairuzabadi, (13) Al-Hafizh Taqiyuddin Muhammad bin Muhammad bin Fahad al-Makki as-Syafi'i al-Halawi al-Hasyimi, (14) Syaikh al-Islam, Qadli al-Qudlat Zainuddin Abu Yahya Zakaria bin Muhammad al-Anshari, (15) Syamsuddin Muhammad bin Muhammad ar-Ramli, (16) Ahmad bin Muhammad al-Ghunaimi, (17) Syamsuddin Abu Abdillah Muhammad bin al-'Ala' al-Bahili as-Syafi'i al-Azhari, (18) Abdullah bin Salim al-Bashri al-Makki as-Syafi'i, (19) Salim bin Abdullah al-Bashri as-Syafi'i, (20) Syamsuddin Muhammad bin Muhammad ad-Dafari as-Syafi'i, (21) Isa bin Ahmad al-Barawi az-Zubairi as-Syaf'i, (22) Muhammad bin Ali as-Syanawani as-Syafi'i, (23) Usman bin Hasan ad-Dhimyathi, (24) Sayid Ahmad bin Zaini Dahlan, (25) Sayid Abu Bakar Usman bin Muhammad Syatha ad-Dimyathi al-Husaini as-Syafi'i, (26) Muhammad Mahfuzh bin Abdullah at-Tarmasi, (27) Para ulama tanah air seperti KH. Moh Hasyim Asy'ari Jombang, KH. Nawawi bin Nur Hasan Pasuruan, KH. Muhammad Baqir Yogyakarta, KH. Abdul Wahhab Hasbullah Jombang, KH. Baidlawi bin Abdul Aziz Lasem, KH Ma'shum bin Ahmad Lasem, KH. Muhammad Dimyathi Termas, KH. Shiddiq bin Abdullah Jember, KH. Muhammad Faqih bin Abdul Jabbar Maskumambang, KH. Abbas Buntet Cirebon, dan lain-lain.[2]

Senada dengan keterangan yang disampaikan oleh Ramli tersebut, Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur dalam karya kolektifnya membuat deskripsi genealogi Teologi Aswaja mazhab Asy'ariah di Indonesia, dengan tajuk "Sanad Mazhab al-Asy'ari", dengan rincian sebagai berikut ini: (1) Syaikh as-Sunnah, Imam al-Mutakallimin Abu al-Hasan al-Asy'ari (270–330 H/883–947 M), (2) Syaikh al-Mutakallimin Abu al-Hasan al-Bahili, (3) Ruknuddin al-Ustadz Abu Ishaq al-Asfarayini (w. 418 H/1027 M), (4) Abu al-Qasim Abdul Jabbar bin Ali bin Muhammad bin Haskan al-Asfarayini al-Iskaf (w. 452 H/1034 M), (5) Imam al-Haramain Dhiyauddin Abu al-Ma'ali Abdul Malik bin Abdullah al-Juwaini (419–478 H/1028–1085 M), (6) Abu al-Qasim Salman bin Nasir bin Imran al-Anshari al-Arghiyani (w. 512 H/1118 M), (7) Dhiyauddin Umar bin al-Husain ar-Razi (hidup sebelum 559 H/1164 M), (8) Fakhruddin Muhammad bin Umar ar-Razi (544–606 H/1150–1210 M), (9) Syarafuddin Abu Bakar Muhammad bin Muhammad al-Harawi, (10) Al-Qadli Abu Bakar

[2] Ramli, *Pengantar Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 186-188.

Muhammad bin Abdullah at-Taftazani, (11) Al-Hafizh Sirajuddin Umar bin Ali al-Qazwini (683–750 H/1284-1349 M), (12) Majduddin Abu Thahir Muhammad bin Ya'kub al-Lughawi as-Syirazi al-Fairuzabadi (729–817 H/1329–1415 M), (13) Al-Hafizh Taqiyuddin Muhammad bin Muhammad bin Fahad al-Makki as-Syafi'i al-'Alawi al-Hasyimi (787–871 H/1385–1466 M), (14) Syaikh al-Islam, Qadli al-Qudlat Zainuddin Abu Yahya Zakariyya bin Muhammad al-Anshari (826-926 H/1423–1520 M), (15) Syamsuddin Muhammad bin Ahmad ar-Ramli (1919–1004 H/1513–1596 M), (16) Ahmad bin Muhammad al-Ghunaimi (964–1044 H/1557–1634 M), (17) Syamsuddin Abu Abdillah Muhammad bin al-'Ala' al-Bahili as-Sayafi'i al-Ashari (1000–1077 H/1591–1666 M), (18) Abdullah bin Salim al-Bashri al-Makki as-Syafi'i (1048–1134 H/1638–1722 M), (19) Salim bin Abdullah al-Bashri as-Syafi'i (w. 1160 H/1747 M), (20) Syamsuddin Muhammad bin Muhammad ad-Dafari as-Syafi'i (w. setelah 1161 H), (21) Isa bin Ahmad al-Barawi az-Zuhairi as-Syafi'i (w. 1182 H/1768 M), (22) Muhammad bin Ali as-Syanawani as-Syafi'i (w. 1233 H/1818 M), (23) Utsman bin Hasan ad-Dimyathi, (24) Sayyid Ahmad bin Zaini Dahlan (1231–1304 H/1816–1886 M), (25) Sayyid Abu Bakar Utsman bin Muhammad Syatha ad-Dimyathi al-Husaini as-Syafi'i (w. 1310 H/1892 M), (26) Muhammad Mahfuzh bin Abdullah at-Tarmasi (1285–1338 H/1868–1920 M), (27) Ulama tanah air seperti: KH Moh Hasyim Asy'ari (Jombang), KH Nawawi bin Nur Hasan (Pasuruan), KH Moh Baqir (Yogjakarta), KH Abdul Wahhab Hasbullah (Jombang), KH Baidlawi bin Abdul Aziz (Lasem), KH Ma'shum bin Ahmad (Lasem), KH Muhammad Dimyathi (Termas), KH Shiddiq bin Abdullah (Jember), KH Muhamamd Faqih bin Abdul Jabbar (Maskumambang), KH Abbas Buntet (Cirebon), dan Lain-lain.[3]

Jika diperhatikan secara seksama, dua kutipan tersebut memang sudah menjelaskan genealogi intelektual secara lengkap mazhab Asy'ariah di Indonesia, dimulai dari bagian penghujung hingga pangkalnya. Sebagai tokoh paling ujung dalam struktur genealogi tersebut adalah ulama Indonesia pendiri NU, KH Hasyim Asy'ari, dan kemudian pada bagian pangkalnya adalah perintis mazhab Asy'ariah, yaitu Abu Hasan al-Asy'ari. Hal demikian ini menunjukkan bahwa struktur genealogi intelektual mazhab Asy'ariah di Indonesia berpangkal dari Abu Hasan al-Asy'ari dan berujung pada KH Hasyim Asy'ari. Meskipun kutipan tersebut sudah menyebutkan struktur

[3] Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, *Khazanah Aswaja,* (Surabaya: Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, 2016), hlm. 460-462.

genealogi secara komprehensif, tetapi di dalamnya belum terdeteksi bukti-bukti historis dan argumentasi detail mengenai ketersambungan sanad atau mata rantai yang menghubungkan satu tokoh yang lebih belakangan dengan tokoh generasi sebelumnya. Oleh karena itu, kutipan tersebut masih memerlukan adanya sejumlah catatan tambahan sebagai penyempurna sehingga semakin memperjelas struktur genealogi intelektual mazhab Asy'ariah di Indonesia. Adapun diantara catatan-catatan penting itu adalah sebagai berikut ini:

Pertama, menyangkut keberadaan keseluruhan materi substantif isi kutipan. Ditinjau dari materi dan isinya, ternyata dua kutipan tersebut mempunyai kesamaan konten, baik mengenai detail dan rincian nama-nama maupun jumlah tokoh yang disebut di dalamnya. Hal seperti ini menunjukkan bahwa secara eksplisit telah tercapai kesepakatan setidaknya mengenai nama-nama para tokoh dan jumlah dalam struktur genealogi intelektual mazhab Asy'ariah di Indonesia. Hanya saja, bisa dipastikan, bahwa selain nama para tokoh yang secara eksplisit telah disebutkan dalam kutipan tersebut, masih ada sejumlah ulama yang belum diakomodasi namanya dalam struktur genealogi intelektual tersebut, diindikasikan pada penghujung dua kutipan ditambahkan redaksi "dan lain-lain".[4] Dengan demikian, penambahan sejumlah nama tokoh penting ke dalam struktur genealogi intelektual mazhab Asya'riah bukan saja menjadi mungkin untuk dilakukan bahkan sangat diperlukan dan urgen. Tentu saja tokoh yang ditambahkan itu mesti tercantum sebagai tokoh mazhab Asy'ariah[5] dan atau para ulama Indonesia yang semasa dengan KH Hasyim Asy'ari sebagai murid dari Mahfudh at-Tarmasi. Hal demikian dikarenakan ternyata ada sejumlah nama penting yang belum diakomodasi oleh kutipan tersebut. Pada generasi penghujung misalnya, nama seperti KH Bisri Samsuri (Denanyar Jombang), KH Sholeh (Pati), dan KH Asnawi (Kudus). Ketiga tokoh ini ada hubungan murid dengan Syaikh Mahfudh at-Tarmasi. Sementara pada generasi tengah, ternyata nama al-Baqillani dan al-Ghazali belum muncul, dan begitu juga sejumlah penulis kitab kuning terkenal seperti as-Sanusi, al-Marzuqi dan sebagainya.

Kedua, penetapan Abu al-Hasan al-Asy'ari pada urutan pertama atau pangkal dalam struktur genealogi mazhab Asy'ariah. Fenomena

---

[4] Lihat: Ramli, *Pengantar Sejarah Ahlussunnah*, 189, Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, *Khazanah Aswaja,* hlm. 462.

[5] Lihat, misalnya: Muhamad Idrus Ramli, *Mazhab al-Asy'ari*, (Surabaya: Khalista. 2009), hlm. 70-112, 124-172, Ramli, *Pengantar Sejarah Ahlus Sunnah*, hlm. 119-134

ini memiliki makna signifikan dalam mendeskripsikan mata rantai (sanad) atau struktur genealogi mazhab Asy'ariah. Signifikansi posisi al-Asy'ari adalah bahwa mata rantai atau sanad dan genealogi mazhab Asy'ariah di Indonesia benar-benar mempunyai ketersambungan hingga sampai pada pangkal struktur genealogi intelektual, yaitu Abu al-Hasan al-Asy'ari, tokoh penting yang dipandang sebagai pendiri mazhab Asy'ariah.

Ketiga, penetapan KH Hasyim Asy'ari, tokoh utama pendiri NU, dan sejumlah ulama Indonesia lainnya, pada bagian penghujung struktur genealogi intelektual mazhab Asy'ariah di Indonesia. Dalam konteks terkait mazhab Asy'ariah di Indonesia, setidaknya fenomena ini mempunyai dua makna penting: *pertama*, mazhab Asy'ariah di Indonesia memang bisa dikatakan bernuansa lokal Indonesia-Nusantara karena memang KH Hasyim Asy'ari dan sejumlah ulama lain dari kalangan NU sebagaimana disebutkan di atas, merupakan para tokoh ulama Indonesia-Nusantara. Sungguh pun demikian, ketersambungan sanad KH Hasyim Asy'ari dengan para guru ulama' di Timur Tengah, baik yang secara langsung dengan ulama Indonesia yang sudah menetap dan menjadi Syaikh di Haramain seperti Mahfudh at-Taramasi, maupun yang secara tidak langsung seperti al-Marzuqi dan al-Ghazali, menunjukkan adanya ketersambungan sanad mazhab Asy'ariyah lokal di Indonesia dengan para tokoh Asy'ariah di Timur Tengah (internasional). Dengan kata lain, KH Hasyim al-Asy'ari, dan sejumlah ulama Teologi NU lainnya, meskipun merupakan tokoh asli ulama lokal Indonesia, tetapi mereka memiliki mata rantai dalam bentuk hubungan murid dan guru dengan para ulama di Haramain (Makkah dan Madinah), baik secara langsung maupun tidak langsung.

Keempat, penempatan Mahfudz at-Tarmasi, ulama Nusantara, Syaikh di Haramain. Dalam konteks struktur genealogi mazhab Asy'ariah di Indoneisia, peran penting at-Tarmasi adalah menjadi mata rantai penghubung para ulama' Nusantara yang belajar ke Haramain, terutama KH Hasyim Asy'ari, dengan para ulama' Timur Tengah. Di satu pihak, at-Tarmasi merupakan guru Hasyim Asy'ari,[6] dan sejumlah ulama' Nusantara lainnya.[7] Di pihak lain, at-Tarmasi mempunyai hubungan mata rantai dengan sejumlah guru dari Timur Tengah.

[6] Lihat, misalnya: Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta: PP3ES, 2011), 130, Latiful Khuluq, *Hasyim Asy'ari: Religious Thought and Political Activities (1871-1947)* (Jakarta: Logos, 2000), hlm. 24,

[7] Selain Hasyim al-Asy'ari, sejumlah ulama tokoh NU yang menjadi murid Nawawi al-Bantani adalah: KH. Khalil Bangkalan dan KH. Asnawi Kudus.

Sebagaimana dijelaskan, at-Tarmasi merupakan murid ulama' Timur Tengah, antara lain yang terpenting, adalah Syeikh Abu Bakar Syatha, Syaikh Abu Bakar as-Syami, dan Syeikh Muhammad as-Syarbini,[8] di mana tokoh yang disebutkan terakhir adalah murid dari Ahmad Marzuqi sang penulis kitab *'Aqidat al-Awam*, kitab aqidah pemula aliran Ahlus Sunnah wal Jama'ah yang menjadi materi kajian hampir di setiap pesantren tradisional.[9]

Kelima, penempatan Abu al-Hasan al-Bahili dalam struktur genealogi teologi Asy'ariah. Dalam konteks mazhab Asy'ariah di Indonesia, tentu saja penetapan al-Bahili dalam struktur genealogi mazhab Asy'ariah memiliki makna strategis dan penting untuk pendeskripsian "ketersambungan" sanad mazhab Asy'ariah hingga pada pangkalnya, yaitu Abu Hasan al-Asy'ari. Mengingat keberadaan al-Bahili merupakan salah satu tokoh besar mazhab Asy'ariah, salah satu murid Abu Hasan al-Asy'ari. Dengan kata lain, penetapan al-Bahili dalam struktur genealogi mazhab Asy'ariah menjadi bukti ketersambungan sanad dengan al-Asy'ari karena al-Bahili dalam deskripsi struktur genealogi mazhab Asy'ariah berperan menjadi "penghubung" mata rantai dengan al-Asy'ari karena al-Bahili secara genealogis memang mempunyai hubungan langsung sebagai murid Abu Hasan al-Asy'ari.[10]

Keenam, penyertaan sejumlah tokoh ulama' Asy'ariah pengarang kitab-kitab kuning dalam bidang akidah Islam yang hingga sekarang masih dijadikan bahan kajian dan rujukan di sejumlah pondok pesantren tradisional di Nusantara. Misalnya: 'Adhududdin al-Iji (708-756 H/1308-1355 M), penulis kitab *Jawahir al-Kalam*,[11] Muhammad as-Sanusi (832-895 H/1428-1490 M), pengarang kitab *Umm al-Barahin*,[12] Ibrahim al-Laqqani (w. 1041H/1631 M), penulis kitab

[8] Selain Syaikh Sayyid Ahmad Dimyathi dan Syeikh Sayyid Ahmad Zaini Dahlan, guru Nawawi al-Bantani adalah: Syaikh Sayyid Ahmad an-Nakhrawi, Syaikh Muhammad Khatib al-Hanbali, Syaikh Abdul Ghani Bima, Syaikh Yusuf Sumbulaweni, Syaikh Abdul Hamid ad-Daghastani. Lihat, misalnya: Samsul Munir Amin, *Sayyid Ulama Hijaz*, hlm. 40-41, Muhammad Ulul Fahmi, *Ulama' Besar Indonesia,* hlm. 6. Tentang keberadaan hubungan guru-murid Nawawi al-Bantani dengan Sayyid Ahmad Zaini Dahlan dapat dibaca pada: A. Chozin Nasuha, Diskursus Kitab Kuning, hlm. 40.

[9] Ramli, *Mazhab al-Asy'ari*, hlm. 105.

[10] Lihat, Ramli, *Pengantar Ahlussunnah Wal-Jama'ah*, hlm. 103.

[11] Lihat, misalnya: Ramli, *Mazhab al-Asy'ari*, hlm. 98, *Pengantar Sejarah Ashlussunnah*, hlm. 134.

[12] Lihat, misalnya: Ramli, *Mazhab al-Asy'ari*, hlm. 100, *Pengantar Sejarah Ahlussunnah,* hlm. 134.

Jauharah at-Tauhid,[13] Ahmad Dardir (1127-1201 H/1715-1786 M), penulis kitab *al-Kharidah al-Bahiyyah*,[14] Muhammad ad-Dasuqi (w. 1230 H/1815 M), *Hasyiyah 'ala Syarh Umm al-Barahin*,[15] Ahmad Marzuqi (1205 H/1391 M–setelah 1281 H/1864 M), pengaarng kitab *'Aqidah al-'Awam*,[16] Ibrahim al-Bajuri (1198-1277 H/1784-1860 M), penulis kitab *Kifayah al-'Awam*,[17] Ahmad bin Zaini Dahlan (1231-1304 H/1816-1886 M), penulis kitab *Durar as-Saniyyah*,[18] dan juga Nawawi al-Bantani (1230-1314 H/1813-1897 M), penulis kitab *Nur ad-Dhalam Syarh Kifayah al-'Awam, Tijan ad-Durari 'ala Risalah al-Bajuri, Dzari'at al-Yaqin 'ala Umm al-Barahin*,[19]Thahir al-Jazairi (1268-1338 H/1852-1920 M), pengarang *al-Jauhar al-Kalamiyyah fi al-'Aqa'id al-Islamiyyah*.[20] Dalam konteks signifikansi deskripsi struktur genealogi mazhab Asy'ariah di Indonesia, tentu saja penyertaan nama-nama penulis kitab kuning tersebut menjadi sangat urgen, paling tidak untuk memberikan pemahaman penting bahwa "kitab-kitab kuning tentang akidah Islam yang dijadikan bahan kajian dan rujukan akidah Islam di pesantren tradisional, jelas merupakan kitab yang berisikan akidah Ahlussunnah wal Jama'ah yang mempunyai mata rantai dengan para ulama' Asy'ariah di Haramain hingga bersambung sampai Abu Hasan al-Asy'ari.

Ketujuh, setiap tokoh yang disebutkan sebelum dan sesudahnya dalam struktur genealogi mazhab Asy'ariah mesti pernah hidup sezaman dan terhubung dalam jaringan intelektual dalam bentuk hubungan guru-murid untuk pelestarian dan atau pengembangan mazhab Asy'ariyah, baik aspek metodologis maupun doktrinal. Terkait hal ini dapat dicontohkan sejumlah deskripsi, terutama tokoh dari generasi pangkal dan penghujung dalam struktur genealogi mazhab

---

[13] Lihat, misalnya: Ramli, Mazhab al-Asy'ari, hlm. 101.

[14] Lihat, misalnya: Ramli, *Mazhab al-Asy,ari*, hlm. 102.

[15] Lihat, misalnya: Ramli, *Mazhab al-Asy'ari*, hlm. 103.

[16] Lihat, misalnya: Ramli, *Mazhab al-Asy'ari*, hlm. 104-105.

[17] Lihat, misalnya: A. Chozin Nasuha, *Diskursus Kitab Kuning, Pesantren dan Pengembangan Ahlu as-Sunnah wa al-Jama'ah,* (Cirebon: ISIF, 2015), hlm. 40, Ramli, *Mazhab al-Asy'ari*, hlm. 106.

[18] Lihat, misalnya: Ramli, *Mazhab al-Asy'ari*, hlm. 106.

[19] Lihat, misalnya: Ramli, *Mazhab al-Asy'ari*, hlm. 108. Bandingkan dengan: Muhammad Ulul Fahmi, *Ulama Besar Indonesia, Biografi dan Karyanya* (Kendal: Pondok Pesantren al-Itqan, 2007), 7-8, Samsul Munir Amin, *Sayid Ulama Hijaz: Biografi Syaikh Nawawi al-Bantani,* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2009), hlm. 59-66.

[20] Lihat, misalnya: Ramli, *Mazhab al-Asy'ari*, hlm. 110.

Asy'ariah. Genealogi teologi Ahlussunnah wal Jama'ah Asy'ariyah: Abu Hasan al-Asy'ari dengan Abu Hasan al-Bahili, misalnya, tokoh yang namanya disebut belakangan merupakan murid dari Abu Hasan al-Asy'ari,[21] dan dua tokoh ini pernah hidup semasa sebagai angkatan pertama tokoh Ahlussunnah wal Jama'ah mazhab Asy/ariah.[22] Lebih dari itu, al-Bahili dikenal sebagai murid dari al-Asy'ari yang sangat aktif mengajarkan dan melakukan pembelaan intens teologi mazhab Asy'ariyah.[23]

Kedelapan, sejumlah catatan untuk kritik dan masukan untuk kepentingan penyempurnaan. (1) Perlu dimasukkan al-Baqillani dalam struktur genealogi atau mata rantai mazhab Asy'ariah di Indonesia. Salah satu kelemahan yang begitu tampak di dalam kutipan tersebut adalah tidak disertakannya tokoh besar ulama' mazhab Asy'ariah, yakni al-Baqillani, padahal tokoh ini telah tercantum pada urutan pertama "Para Tokoh Mazhab al-Asy'ari".[24] Dan lebih dari itu, sungguh tidak diragukan lagi bahwa al-Baqillani mempunyai peran dan kontribusi penting dalam penyebaran, pengembangan, dan pembelaan teologi Asy'ariah.[25] Oleh karena itu, sungguh tepat dan bahkan merupakan suatu keharusan kalau kemudian al-Baqillani dimasukkan dalam deretan struktur mata rantai atau genealogi mazhab Asy'ariah di Indoneisia. (2) Masih perlu penyempurnaan penjelasan atas sejumlah tokoh tertentu dari struktur mata rantai atau genealogi mazhab Asy'ariah sehingga menjadi jelas hubungan genealogi atau mata rantai antara ulama' Asy'ariah yang hadir lebih belakangan dengan tokoh sebelumnya sehingga struktur genealogi para ulama' Asy'ariah itu tampak jelas dan tegas ketersambungan sanadnya mulai dari ujung, yakni KH. Hasyim al-Asy'ari hingga pangkal, yakni Abu Hasan al-Asy'ari. Terkait dengan ini Ramli sebenarnya sudah memberikan penjelasan. Namun, ternyata masih ditemukan adanya sejumlah tokoh mazhab Asy'ariah yang

[21] Lihat, misalnya: Romli, *Pengantar Sejarah Ahlus Sunnah wal Jama'ah*, hlm. 103.

[22] Fateh, *Mengungkap Kebenaran Aqidah Asy'ariyah*, hlm. 253.

[23] Romli, *Pengantar Sejarah Ahlus Sunnah wal Jama'ah*, hlm. 103

[24] Lihat, Ramli, *Mazhab al-Asy'ari*, hlm. 70-74, *Pengantar Sejarah Ahlussunnah*, hlm. 119-121.

[25] Diantara kegigihan al-Baqillani dalam penyebaran mazhab al-Asy'ari adalah dengan cara mengirimkan muridnya ke daerah-derah yang membutuhkan. Diantaranya adalah: Abu Abdillah al-Husain bin Hatim al-Azdi (347-439 H/958-1047 M) di kirim ke Syam, untuk mengajarkan akidah Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah di sana dan menumpas ideologi *tajsim* yang disebarkan oleh *Hasyawiyun*. Murid lainnya adalah Abu Thahir al-Baghdadi, dia dikirim oleh al-Baqillani untuk mengajarkan mazhab al-Asy'ari di Qairawan. Lihat, Ramli, *Mazhab al-Asy'ari*, hlm. 70-73.

belum jelas mata rantainya sehingga ada sejumlah tokoh Asy'ariah yang telah disebutkan belum dapat ditemukan keterangan mata rantai dengan para tokoh sebelumnya, baik dalam hubungan guru murid atau pun bentuk lainnya.

Genealogi Intelektual Teologi Aswaja Mazhab Maturidiah di Indonesia

Sama halnya dengan genealogi intelektual teologi mazhab Asy'ariah, deskripsi mengenai fokus genealogi intelektual Mazhab Maturidiah di Indonesia, juga didasarkan pada dua buah karya sumber primer di atas, yaitu: Karya pertama berjudul *Khazanah Aswaja* (2016), karya kolektif Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur. Satu karya berikutnya adalah buah tangan aktivis Lembaga Bahtsul Masa'il dan Lajnah Ta'lif wa an-Nasyr NU bernama Muhammad Idrus Ramli dengan judul *Pengantar Sejarah Ashlus Sunnah wal Jama'ah* (2011).

Struktur genealogi mazhab Maturidiah di Indonesia, dideskripsikan oleh Ramli dengan sebuah judul "struktur genealogi mazhab al-Maturidi di Indonesia", dengan rincian sebagai berikut ini: (1) Abu Mansur al-Maturidi, (2) Abu Muhammad Abdul Karim bin Musa bin Isa al-Bazdawi, (3) Husain bin Abdul Karim al-Bazdawi, (4) Muhammad bin Husain al-Bazdawi, (5) Al-Qadli Syaikhul Islam Abu al-Yusr Muhammad bin Muhammad bin Husain al-Bazdawi, (6) Al-Hafizh Najmuddin Umar bin Muhammad an-Nasafi, (7) Muhammad bin Muhammad bin Nasr an-Nasafi, (8) Husamuddin Husain bin Ali as-Saghnaqi, (9) Abu Muhammad Abdullah bin Hajjaj as-Saghnaqi, (10) Syamsuddin Muhammad al-Qurasyi, (11) Al-Hafizh Ibn Hajar al-Asqalani, (12) Syaikul Islam Zakaria al-Anshari, (13) Syamsuddin Muhammad bin Ahmad ar-Ramli, (14) Ahmad bin Muhammad bin Yunus ad-Dajani al-Husaini, (15) Burhanuddin Abu al-Irfan al-Mulla Ibrahim bin Hasan al-Kurani, (16) Burhanuddin Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Budairi al-Husaini ad-Dimyathi al-Asy'ari as-Syafi'i, (17) Muhammad bin Muhammad bin Hasan al-Munir as-Samanudi as-Syafi'i, (18) Muhammad bin Ali as-Syanawani, (19) Usman bi Hasan ad-Dimyathi, (20) Sayid Ahmad bin Zaini Dahlan, (21) Sayid Abu Bakar bin Muhammad Syatha ad-Dimyathi, (22) Syaikh Muhammad Mahfuzh bin Abdullah at-Tirmasi, (23) Pra ulama' tanah air seperti KH. Hasyim Asy'ari Jombang, KH. Nawawi bin Nur Hasan Pasuruan, KH. Muhammad Baqir Yogyakarta, KH. Abdul Wahab Hasbullah Jombang, KH. Baidlawi bin Abdul Azis Lasem,

KH. Ma'sum bin Ahmad Lasem, KH. Muhammad Dimyathi Termas, KH. Shiddiq bin Abdullah Jember, KH. Muhammad Faqih bin Abdul Jabbar Maskumambang, KH. Abbas Buntet Cirebon, dan lain-lain.[26]

Senada dengan kutipan tersebut, Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur mendeskripsikan struktur genealogi mazhab Maturidiah di Indonesia dalam sub bab berjudul "Sanad Ahlussunnah wal Jama'ah an-Nahdliyah"[27] dengan tajuk "Sanad Mazhab al-Maturidi", dengan penjelasan detail sebagai berikut ini: (1) Abu Mansur al-Maturidi (w. 333 H/945 M), (2) Abu Muhammad Abdul Karim bin Musa bin Isa al-Bazdawi (w. 390 H/1000 M), (3) Husain bin Abdil Karim al-Bazdawi, (4) Muhammad bin Husain al-Bazdawi, (5) Al-Qaldi Shadr al-Islam, Abu al-Yusr Muhammad bin Muhammad bin Husain al-Bazdawi (421–493 H/1030-1100 M), (6) Al-Hafidh Najmuddin Umar bin Muhammad an-Nasafi (461–537 H/1068–1142 M), (7) Muhammad bin Muhammad bin Nasr an-Nasafi (w. 693 H/1294 M), (8) Husamuddin Husain bin Ali as-Saghnaqi (w. 711 H/1311 M), (9) Abu Muhammad Abdullah bin Hajjaj al-Kasyqari, (10) Syamsuddin Muhammad al-Qurasyi, (11) Al-Hafidh Ibn Hajar al-Asqalani (773– 852 H/1372–1449 M), (12) Zakaria al-Anshari (826–926 H/1423–1520 M), (13) Syamsuddin Muhammad bin Ahmad ar-Ramli (919–1004 H/1513–1596 M), (14) Ahmad bin Muhammad bin Yunus al-Qusyasyi ad-Dajani al-Husaini (991–1071 H/1583–1661 M), (15) Burhanuddin Abu al-Irfan al-Mulla Ibrahim bin Hasan al-Kurani (1025–1101 H/1616–1690 M), (16) Burhanuddin Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Budairi al-Husaini ad-Dimyathi al-Asy'ari as-Syafi'i (w. 1131 H/1719 M), (17) Muhammad bin Muhammad bin Hasan al-Munir as-Samanhudi as-Syafi'i (1099–1199 H/1688–1785 M), (18) Muhammad bin Ali as-Syanawani (w. 1233 H/1818 M), (19) Utsman bin Hasan ad-Dimyathi, (20) Sayyid Ahmad bin Zaini Dahlan (1231–1304 H/1816–1886 M), (21)Sayyid Abu Bakar Utsman bin Muhammad Syatha ad-Dimyathi al-Husaini as-Syafi'i (w. 1310 H/1892 M), (22)Muhammad Mahfudh bin Abdullah at-Tarmasi (1285–1338 H/1868–1920 M), (23)Ulama tanah air seperti: KH Moh Hasyim Asy'ari (Jombang), KH Nawawi bin Nur Hasan (Pasuruan), KH Moh Baqir (Yogjakarta), KH Abdul Wahhab Hasbullah (Jombang), KH Baidlawi bin Abdul Aziz (Lasem), KH Ma'shum bin Ahmad (Lasem), KH Muhammad Dimyathi (Termas),

[26] Ramli, *Pengantar Sejarah Ahlussunnah Wal-Jama'ah*, 188-189.

[27] Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, *Khazanah Aswaja*, 459

KH Shiddiq bin Abdullah (Jember), KH Muhamamd Faqih bin Abdul Jabbar (Maskumambang), KH Abbas Buntet (Cirebon), dan Lain-lain.[28]

Memperhatikan dua kutipan tersebut, nampaknya informasi yang disampaikan oleh Idrus Ramli dan Tim Aswaja Center PWNU Jawa Timur, penting dijadikan pijakan untuk mendeskripsikan struktur genealogi mazhab Ahlussunnah wal Jama'ah Maturidiah, meskipun sebagaimana akan terlihat nanti, masih perlu adanya sejumlah penyempurnaan. Setidaknya ada dua alasan kenapa keterangan itu dianggap sebagai yang paling memadai untuk keperluan deskripsi struktur genealogi atau mata rantai mazhab Maturidiah: ***pertama***, dalam struktur genealogi atau mata rantai tersebut KH Hasyim Asy'ari, tokoh pendiri NU, dan sejumlah tokoh NU lainnya, ditempatkan pada bagian penghujung struktur genealogi. ***Kedua***, secara eksplisit dalam nukilan tersebut keberadaan Abu Mansur al-Maturidi diposisikan sebagai pangkal struktur genealogi mazhab Maturidiah, yang kemudian diikuti oleh sejumlah tokoh sesudahnya para ulama' Maturidiah hingga KH Hasyim Asy'ari. Hal demikian ini memberikan makna bahwa mazhab Ahlussunnah wal Jama'ah Maturidiah, benar-benar bersambung sanadnya dalam struktur genealoginya hingga pada Abu Mansur al-Maturidi. Dengan demikian, pentingnya penempatan al-Maturidi sebagai pangkal struktur genealogi atau mata rantai tersebut di satu pihak, KH Hasyim Asy'ari dan sejumlah ulama pendiri NU di lain pihak, adalah untuk menggambarkan bahwa meski mazhab Maturidiah di Indonesia itu tidak lepas dari tradisi Islam lokal Nusantara, tetapi pada saat bersamaan keberadaan mazhab Maturidiah di Indonesia juga tidak lepas dari mata rantai struktur genealogi para tokoh Islam di Timur Tengah.

Adapun catatan selengkapnya komentar penilaian ini didasarkan atas beberapa pertimbangan sebagai berikut ini: ***Pertama***, penempatan Abu Mansur al-Maturidi pada urutan pertama sebagai pangkal dalam struktur genealogi mazhab Maturidiah, jelas memiliki makna yang signifikan dalam mendeskripsikan mata rantai sanad atau struktur genealogi mazhab Maturidah di Indonesia. Makna signifikan penempatan tokoh tersebut adalah, mata rantai atau sanad dan genealogi mazhab Maturidiah di Indonesia benar-benar bersambung hingga sampai pada Abu Mansur al-Maturidi, pendiri mazhab al-Maturidiah. Dengan demikian, kalau dikatakan bahwa umat Islam di Indonesia dalam akidah bermazhab Ahlus Sunnah wal Jama'ah Maturidiah, maka

[28] Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, *Khazanah Aswaja*, hlm. 462-464.

mata rantai sanad dan genealoginya benar-benar bersambung hingga sampai pada tokoh tersebut.

Kedua, penetapan KH Hasyim Asy'ari, dan sejumlah ulama Indonesia lainnya, dalam struktur genealogi mazhab Maturidiah. Dalam konteks mazhab Maturidiah di Indonesia, setidaknya fenomena ini mempunyai dua makna penting: *pertama*, teologi mazhab Ahlussunnah wal Jama'ah Maturidiah di Indonesia, memang bisa dikatakan bernuansa lokal Indonesia (Nusantara) karena memang Hasyim al-Asy'ari dan sejumlah ulama lain dari kalangan NU merupakan orisinil ulama lokal Indonesia (Nusantara). Sekaligus juga bernuansa taraf internasional (dunia), mengingat Hasyim al-Asy'ari dan sejumlah ulama Teologi NU lainnya, meskipun merupakan tokoh asli ulama lokal Indonesia, tetapi mereka memiliki mata rantai dalam bentuk hubungan guru dengan para ulama di Haramain (Makkah dan Madinah), baik secara langsung maupun tidak langsung. Dengan kata lain, Teologi NU meskipun bernuansa lokal Indonesia (Nusantara), tetapi sekaligus bernuansa level internasional karena struktur genealogi atau mata rantai sanadnya bersambung hingga sampai pada ulama' Haramain (Makkah dan Madinah) di Timur Tengah.

Ketiga, penempatan al-Bazdawi, bernama lengkap Abu al-Yusr Muhammad bin Muhammad bin Husain al-Bazdawi dalam struktur genealogi mazhab Maturidiah di Indonesia. Dalam konteks keberadaan Ahlussunnah wal Jama'ah di Indonesia, penempatan Abu Yusr Muhammad bin Muhammad bin Husain al-Bazdawi, sebagai bagian integral yang tidak terpisahkan dari struktur genealogi mazhab Maturidiah di Indonesia, memberikan pesan penting bahwa dalam bangunan teologi Ahlussunnah wal Jama'ah mazhab Maturidiah di Indonesia, ternyata kurang begitu dikenal adanya pemilahan atau pengklasifikasian mazhab Maturidah atas Maturidiah Samarkand dan Maturidah Bukhara, sebagaimana yang biasa dilakukan oleh Harun Nasution. Dalam hal ini, Harun Nasution memang membuat klasifikasi Maturidah atas Maturidiah Samarkand, dengan tokoh utamanya Abu Mansur al-Maturidi, dan Maturidiah Bukhara, dengan tokoh utamanya Abu Yusr Muhammad bin Muhammad bin Husain al-Bazdawu.[29]

Keempat, penempatan Abu Muhammad Abdul Karim bin Musa bin Isa al-Bazdawi pada struktur genealogi mazhab Maturidiah. Dalam konteks ini, tentu saja penetapan Abu Muhammad Abdul Karim bin Musa bin Isa al-Bazdawi dalam struktur genealogi mazhab

[29] Lihat, Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: UI-Press, 1986), hlm. 76-78.

Maturidiah menjadi sangat strategis dan penting untuk pendeskripsian "ketersambungan" sanad hingga pada Abu Mansur al-Maturidi. Mengingat Abu Muhammad Abdul Karim bin Musa bin Isa al-Bazdawi dalam struktur genealogi mazhab Maturidiah, menggambarkan ketersambungan sanad atau mata rantai mazhab Maturidah pada level pangkal genealogi mazhab Maturidiah, mengingat Abu Muhammad Abdul Karim bin Musa bin Isa al-Bazdawi adalah salah satu murid terkenal dari Abu Mansur al-Maturidi,[30] dan berarti dua tokoh mazhab Maturidiah ini pernah bertemu sekaligus pernah hidup dalam sezaman.[31]

Kelima, penempatan Mahfudz at-Tarmasi, ulama Nusantara, Syaikh di Haramain. Dalam konteks struktur genealogi mazhab Maturidiah di Indonesia, peran penting at-Tarmasi adalah menjadi mata rantai yang penghubung para ulama' Nusantara, khususnya para tokoh penting NU yang belajar ke Timur Tengah, dengan para ulama' Timur Tengah. Di satu pihak, at-Tarmasi adalah guru Hasyim al-Asy'ari,[32] pendiri NU, dan sejumlah ulama' Nusantara lainnya.[33] Dan di pihak lain, at-Tarmasi mempunyai hubungan mata rantai dengan sejumlah guru dari Timur Tengah. Sebagaimana dijelaskan, bahwa at-Tarmasi merupakan murid ulama' Timur Tengah di antaranya yang terpenting adalah Syeikh Abu Bakar Syatha, Syaikh Abu Bakar as-Syami, dan Syeikh Muhammad as-Syarbini,[34] di mana tokoh yang disebutkan terakhir adalah murid dari Ahmad Marzuqi sang penulis kitab *'Aqidat al-Awam*, kitab aqidah pemula aliran Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah yang menjadi materi kajian hampir di setiap pesantren

[30] Ramli, *Pengantar Sejarah Ahlussunnah,* hlm. 152

[31] Sebagaimana diketahui, Abu Mansur al-Maturidi lahir pada 238 H/853 M dan wafat pada 333 H/945 M. Sementara itu Abu Muhammad abdul Karim bin Musa bin Isa al-Bazdawi wafat pada 390/1000 M. Lihat, Ramli, *Pengantar Sejarah Ahlussunnah*, hlm. 150 dan 188.

[32] Lihat, misalnya: Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta: PP3ES, 2011), hlm. 130, Latiful Khuluq, *Hasyim Asy'ari: Religious Thought and Political Activities (1871-1947)* (Jakarta: Logos, 2000), hlm. 24,

[33] Selain Hasyim al-Asy'ari, sejumlah ulama tokoh NU yang menjadi murid Nawawi al-Bantani adalah: KH. Khalil Bangkalan dan KH. Asnawi Kudus.

[34] Selain Syaikh Sayyid Ahmad Dimyathi dan Syeikh Sayyid Ahmad Zaini Dahlan, guru Nawawi al-Bantani adalah: Syaikh Sayyid Ahmad an-Nakhrawi, Syaikh Muhammad Khatib al-Hanbali, Syaikh Abdul Ghani Bima, Syaikh Yusuf Sumbulaweni, Syaikh Abdul Hamid ad-Daghastani. Lihat, misalnya: Samsul Munir Amin, *Sayyid Ulama Hijaz*, hlm. 40-41, Muhammad Ulul Fahmi, *Ulama' Besar Indonesia,* hlm. 6. Tentang keberadaan hubungan guru-murid Nawawi al-Bantani dengan Sayyid Ahmad Zaini Dahlan dapat dibaca pada: A. Chozin Nasuha, *Diskursus Kitab Kuning*, hlm. 40.

tradisional.[35] Lebih dari itu Ahmad Zaini Dahlan, sang guru Nawawi al-Bantani, juga merupakan murid dari Sayyid Ahmad Dimyathi.[36]

Keenam, setiap tokoh yang disebutkan sebelum dan sesudahnya mesti pernah sezaman dan terhubung dalam jaringan intelektual dalam hubungan guru-murid untuk pelestarian dan atau pengembangan teologi Maturidiah, baik metodologis maupun doktrin teologis. Terkait hal ini, berikut dicontohkan sejumlah deskripsi, terutama tokoh dari generasi awal dan akhir teologi Ahlussunnah wal Jama'ah dari jalur Maturidiah. Genealogi teologi Ahlussunnah wal Jama'ah di Indonesia jalur Maturidiah: Abu Muhammad Abdul Karim bin Musa bin Isa al-Bazdawi: dua tokoh ini pernah hidup semasa, dan sekaligus mempunyai hubungan sebagai guru dan murid.[37] Melalui al-Bazdawi ini, teori dan pandangan teologis al-Maturidi menjadi semakin sistematis dan mudah diterima sebagai representasi dari bagian Ahlussunnah wal Jama'ah.[38]

Selain struktur genealogi atau mata rantai para tokoh mazhab Maturidiah hingga Abu Mansur al-Maturidi, dan mazhab Asy'ariyah hingga Abu Hasan al-Asy'ari, jaringan intelektual Abu Mansur al-Maturidi dan Abu Hasan al-Asy'ari dengan para tokoh sebelumnya juga penting diuraikan. Mengingat keberadaan Ahlussunnah wal Jama'ah sebenarnya telah ada jauh sebelum Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi. Sebagaimana ditegaskan oleh Said Aqil Siradj, "tidaklah benar jika Aswaja baru muncul pada masa Abu Hasan al-Asy'ari". [39] Dan kemudian di tempat lain, Said Aqil Siradj menyampaikan penjelasan panjang lebar perihal Ahlussunnah wal Jama'ah memang benar-benar sudah ada jauh sebelum Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi, sebagaimana dalam kutipan berikut ini:

> Diskursus akidah dalam paham Aswaja sudah berlangsung sejak lama bahkan jauh sebelum Abu Hasan al-Asy'ari maupun Abu Mansur al-Maturidi (w. 332) sehingga tidak terlalu salah seandainya pemikiran akidah Aswaja tidak persis sebagaimana pendapat-pendapat al-

[35] Ramli, *Mazhab al-Asy'ari*, hlm. 105.

[36] Lihat, A. Chozin Nasuha, *Diskursus Kitab Kuning*, hlm. 39.

[37] Ramli, *Pengantar Sejarah Ahlus Sunnah wal Jama'ah*, hlm. 152, M. Solahudin, *Kitab Kuning, Biografi Para Mushannif Kitab Kuning dan Penyebaran Karya Mereka di Dunia Islam dan Barat* (Kediri: Zam-Zam, 2017), hlm. 68.

[38] Romli, Pengantar Sejarah Ahlus Sunnah wal Jama'ah, hlm. 152

[39] Said Aqiel Siradj, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah dalam Lintasan Sejarah,* (Yogyakarta: LKPSM, Yogyakarta, 1998), hlm. 50.

> Asy'ari dan al-Maturidi. Komunitas Aswaja tidak hanya terdiri dari pembela hadis (*ahl al-hadis*) dan para tokoh masa Ahmad bin Hanbal saja. Tetapi kelompok luar mereka pun masih banyak yang tercakup dalam bingkai Aswaja.[40]

Lebih lanjut disampaikan oleh Said Aqil Siradj, bahwa penjelasan yang dia sampaikan di atas sesuai dengan pendapat Abdul Qahir al-Baghdadi al-Isfirayini (w. 429 H/1037 M) sebagai tercermin dalam pernyataannya berikut ini:

> Semua umat Islam yang menyepakati (*ijma'*) terhadap kebaharuan (*huduts*) alam, men-*tauhid*-kan Pencipta alam, mempercayai kenabian Muhammad saw. beserta risalah yang diembannya, meyakini Al-Qur'an sebagai sumber hukum (*mabda' al-ahkam as-syar'iyyah*) serta ka'bah sebagai kiblat shalatnya, mereka semua tergolong Ahlussunnah Wal Jama'ah.[41]

Relevan dengan dua keterangan di atas, kemudian Aqil Siradj menyampaikan penegasan akhir sebagai berikut ini:

> Dengan demikian, cakupan Aswaja sangatlah luas, termasuk dalam bidang akidah. Kita tidak bisa membatasi Aswaja hanya dengan pendapat al-Asy'ari karena jauh sebelumnya telah banyak pemikiran yang masuk dalam cakupan Aswaja, misalnya pemikiran yang dikembangkan oleh Haris ibn Asad al-Muhasibi (w. 241 H), Ibn Kullab (w. 204 H), Imam Syafi'i (w. 204 H), Imam Malik ibn Anas (w. 119 H), Imam Abu Hanifah an-Nu'man (w. 150 H), para *tabi'i at-tabi'in*, para *tabi'in*, para sahabat dan bahkan semenjak Rasulullah saw. [42]

Berdasarkan rujukan sejumlah keterangan yang disampaikan oleh Said Aqil Siradj di atas dapatlah dipahami bahwa sesungguhnya Ahlussunnah wal Jama'ah, tentu termasuk bidang akidah dalam Teologi NU, tidak benar kalau dikatakan baru muncul dari Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi, tetapi jauh sebelumnya dan bahkan semenjak masa Rasulullah saw. Hal ini berarti bahwa paham Ahlussunnah wal Jama'ah (Aswaja), termasuk bidang akidah dalam Teologi NU, sudah ada pada generasi para imam Mujtahid, *tabi'it tabi'ain*, *tabi'in*, sahabat dan bahkan semenjak Rasulululllah saw.

Sebagai implikasi dari uraian di atas adalah bahwa akidah Ahlussunnah wal Jama'ah, yang disusun dan dikodifikasikan secara

---

[40] Siradj, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 65-66.

[41] Siradj, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 66.

[42] Siradj, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 66.

sistematis oleh Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi,[43] mempunyai mata rantai atau struktur genealogi yang berkesinambungan hingga Rasulullah SAW. Pada generasi tabi'in, yang dipelopori oleh Hasan al-Bashri, sikap dan perilaku serta pemikiran Aswaja itu telah terefleksikan.[44] Itulah sebabnya Aqil Siradj menjustifikasi, "…realitas sikap dan pemikiran beliau (Hasan al-Bashri) adalah refleksi seorang Sunni. Dengan demikian, semenjak beliaulah sebenarnya pemikiran Aswaja itu dimulai".[45] Kemudian sikap dan pemikiran Hasan al-Bashri ini diteruskan oleh para muridnya serta generasi lapis berikutnya,[46] hingga sampai pada Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi. Tentu saja sikap dan perilaku serta pemikiran Hasan al-Bashri tersebut memiliki rujukan dari generasi sahabat, terutama Ali bin Abi Thalib ketika merespon sikap ekstrem kaum Khawarij, dan akhirnya mesti ada referensi dan rujukannya dari Rasullah saw.

Genealogi Intelektual Teologi Nahdlatul Ulama

NU bermazhab Ahlussunnah wal Jama'ah sehingga ada yang kemudian menyebutnya sebagai kaum tradisionalis mazhabiyah.[47] Penegasan NU bermazhab Ahlussunnah wal Jama'ah pertama kali disampaikan oleh Kyai Hasyim Asy'ari dalam khotbah iftitah di hadapan Muktamar NU tahun 1947.[48] Kemudian relevan dengan hal itu, dalam AD/ART NU, pasal 5, dituliskan bahwa NU berakidah Islam menurut paham Ahlussunnah wal Jama'ah, dalam bidah akidah mengikuti mazhab al-Asy'ari dan al-Maturidi, dalam bidang fikih mengikuti salah satu dari empat mazhab, serta dalam bidang tasawuf mengikuti mazhab al-

[43] MN. Harisuddin, *wawancara*, Jember, 24 Oktober 2014.

[44] Sikap, perilaku dan pemikiran dimaksud adalah sikap moderat dan tidak terlalu ekstrim, tidak mudah meuduh seseorang kafir, aktivitasnya lebih bersifat cultural, ilmiah dan berusaha mencari kebenaran secara jernih. Lihat, Siradj, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah*, hlm. 49-50.

[45] Siradj, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah*, hlm. 51.

[46] Yang dimaksudkan dengan para murid dan generasi lapis berikutnya itu adalah seperti Imam Abu Hanifah an-Nu'man, Imam Malik bin Anas, Imam Syafi'i, Ibn Kullab, Imam Ahmad bin Hanbal, dan Haris Ibn Asad al-Muhasibi.Lihat, Siradj, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah*, hlm. 50.

[47] Yang dimaksudkan dengan tradisionalisme mazhabiyah adalah model keberagamaan Muslim Sunni yang didasarkan atas pelajaran Islam sebagaiman dipahami, ditafsirkan dan diajarkan oleh ulama Islam dari abad kea bad, yang telah terkristlisasikan dan terbakukan dalam bentuk mazhab-mazhab klasik. Lihat, Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi*, hlm. 31.

[48] Effendi, Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi, hlm. 760

Junaid al-Baghdadi dan al-Ghazali.[49] Dengan demikian, NU bermazhab Ahlussunnah wal Jama'ah yang dalam bidang akidah mengikuti Asy'ariah dan Maturidiah. Sungguh pun rujukan Ahlussunnah wal Jama'ah NU dalam bidang akidah mengikuti dua aliran itu, tetapi dalam praktik di lapangan lebih banyak merujuk kepada aliran Asy'ariah,[50] dengan tidak meninggalkan begitu saja aliran Maturidiah. Hanya saja, perlu diketahui bahwa rujukan akidah *Ahlussunnah* wal Jama'ah NU pada umumnya adalah para ulama Asy'ariah, bukan langsung pada karya-karya Abu Hasan al-Asy'ari.

Satu hal yang sangat penting dan urgen di dalam tradisi keberagamaan NU, yang bermazhab Ahlussunnah wal Jama'ah, yang dalam bidang akidah lebih mengikuti aliran Asy'ariah tersebut, adalah tradisi ketersambungan sanad atau geneaologi intelektual. Dengan perkataan lain, jika mazhab Ahlussunnah wal Jama'ah dalam NU lebih mengikuti aliran Asy'ariah dalam bidang akidah, maka secara genealogis harus ada ketersambungan sanad para ulama Asy'ariah dengan Abu Hasan al-Asy'ari di satu pihak, dan antara Abu Hasan al-Asy'ari dengan ulama sebelumnya hingga tersambung pada Rasulullah saw. Dan tentu begitu pula keberadaan ketersambungan sanad dalam genealogi mazhab Maturidiah.

Sama halnya dengan genealogi intelektual teologi mazhab Asy'ariah dan Maturidiah di Indonesia, deskripsi mengenai fokus genealogi intelektual Teologi Nahdlatul Ulama (NU), juga didasarkan pada dua karya sumber primer tersebut di atas. Sumber primer pertama karya kolektif Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, *Khazanah Aswaja* (2016) dan kedua adalah buah tangan Idrus Ramli berjudul *Pengantar Sejarah Ashlus Sunnah wal Jama'ah* (2011). Hanya saja, kemudian dua sumber primer ini diposisikan secara "terintegrasi keberadaan genealogi teologi Asy'ariah dengan Maturidiah" sebagai basis deskripsi struktur genealogi intelektual Teologi NU, yang mana karakteristik integratif semacam ini tidak ditemukan dalam dua deskripsi sebelumnya. Selanjutnya, indikator keterkaitan keterangan dari dua sumber primer tersebut dengan Teologi NU sangat tegas dan eksplisit, meskipun diartikulasikan dengan redaksi yang relatif berbeda. *Pertama*, Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, dalam *Khazanah Aswaja*, mengartikulasikan struktur genealogi dalam keterkaitannya dengan Teologi NU dengan sangat eksplisit (tegas) melalui sebuah sub bahasan dengan redaksi Sanad Ahlussunnah wal Jama'ah "*an-Nahdliyyah*", [51]

[49] Lihat, AD/ART NU, pasal 5.

[50] Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi,*

[51] Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, *Khazanah Aswaja*, hlm. 459.

yang di dalam kutipan itu tercakup Sanad Mazhab al-Asy'ari[52] dan Sanad Mazhab al-Maturidi.[53] Hal ini dapat dipahami bahwa uraian sanad mazhab al-Asy'ari dan al-Maturidi tersebut memang benar-benar dimaksudkan untuk menjelaskan struktur genealogi Teologi NU. ***Kedua***, agak berbeda dengan Tim Aswaja NU Center, Ramli mengartikulasikan keterkaitan keterangannya dengan Teologi NU, di samping dengan menambahkan *term* "di Indonesia" dalam struktur genealogi mazhab al-Asy'ari dan al-Maturidi sehingga redaksinya menjadi "Struktur Genealogi Mazhab al-Asy'ari di Indonesia"[54] dan "Struktur Genealogi Mazhab al-Maturidi di Indonesia",[55] serta setelah selesai uraian dua sistem genealogi itu, ditegaskan ungkapan perihal adanya hubungan para ulama yang tercantum dalam struktur genealogi tersebut dengan para ulama pendiri organisasi NU.[56] Sudah tentu fenomena pengungkapan dengan cara semacam ini dapat dipahami bahwa struktur genealogi yang dimaksudkan di dalam keterangan itu bisa dipahami sebagai struktur genealogi Teologi NU.

Adapun struktur genealogi Teologi NU jalur Asy'ariah dideskripsikan oleh Ramli dengan tajuk "struktur genealogi mazhab al-Asy'ari di Indonesia", dengan rincian sebagai berikut ini: (1) Syaikh as-Sunnah, Imam al-Mutakallimin Abu al-Hasan al-Asy'ari (270–330 H/883–947 M), (2) Syaikh al-Mutakallimin Abu al-Hasan al-Bahili, (3) Ruknuddin al-Ustadz Abu Ishaq al-Asfarayini (w. 418 H/1027 M), (4) Abu al-Qasim Abdul Jabbar bin Ali bin Muhammad bin Haskan al-Asfarayini al-Iskaf (w. 452 H/1034 M), (5) Imam al-Haramain Dhiyauddin Abu al-Ma'ali Abdul Malik bin Abdullah al-Juwaini (419–478 H/1028–1085 M), (6) Abu al-Qasim Salman bin Nasir bin Imran al-Anshari al-Arghiyani (w. 512 H/1118 M), (7) Dhiyauddin Umar bin al-Husain ar-Razi (hidup sebelum 559 H/1164 M), (8) Fakhruddin Muhammad bin Umar ar-Razi (544–606 H/1150–1210 M), (9) Syarafuddin Abu Bakar Muhammad bin Muhammad al-Harawi, (10) Al-Qadli Abu Bakar Muhammad bin Abdullah at-Taftazani, (11) Al-Hafizh Sirajuddin Umar bin Ali al-Qazwini (683–750 H/1284-1349 M), (12) Majduddin Abu Thahir Muhammad bin Ya'kub al-Lughawi as-Syirazi al-Fairuzabadi (729–817 H/1329–1415 M), (13) Al-Hafizh

[52] Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, *Khazanah Aswaja*, hlm. 460.

[53] Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, *Khazanah Aswaja*, hlm. 462.

[54] Ramli, Pengantar Sejarah Ahlus Sunnah wal Jama'ah, hlm. 186

[55] Ramli, Pengantar Sejarah Ahlus Sunnah wal Jama'ah, 188.

[56] Ramli, Pengantar Sejarah Ahlus Sunnah wal Jama'ah, 189

Taqiyuddin Muhammad bin Muhammad bin Fahad al-Makki as-Syafi'i al-'Alawi al-Hasyimi (787–871 H/1385–1466 M), (14) Syaikh al-Islam, Qadli al-Qudlat Zainuddin Abu Yahya Zakariyya bin Muhammad al-Anshari (826-926 H/1423–1520 M), (15) Syamsuddin Muhammad bin Ahmad ar-Ramli (1919–1004 H/1513–1596 M), (16) Ahmad bin Muhammad al-Ghunaimi (964–1044 H/1557–1634 M), (17) Syamsuddin Abu Abdillah Muhammad bin al-'Ala' al-Bahili as-Sayafi'i al-Ashari (1000–1077 H/1591–1666 M), (18) Abdullah bin Salim al-Bashri al-Makki as-Syafi'i (1048–1134 H/1638–1722 M), (19) Salim bin Abdullah al-Bashri as-Syafi'i (w. 1160 H/1747 M), (20) Syamsuddin Muhammad bin Muhammad ad-Dafari as-Syafi'i (w. setelah 1161 H), (21) Isa bin Ahmad al-Barawi az-Zuhairi as-Syafi'i (w. 1182 H/1768 M), (22) Muhammad bin Ali as-Syanawani as-Syafi'i (w. 1233 H/1818 M), (23) Utsman bin Hasan ad-Dimyathi, (24) Sayyid Ahmad bin Zaini Dahlan (1231–1304 H/1816–1886 M), (25) Sayyid Abu Bakar Utsman bin Muhammad Syatha ad-Dimyathi al-Husaini as-Syafi'i (w. 1310 H/1892 M), (26) Muhammad Mahfuzh bin Abdullah at-Tarmasi (1285–1338 H/1868–1920 M), (27) Ulama tanah air seperti: KH Moh Hasyim Asy'ari (Jombang), KH Nawawi bin Nur Hasan (Pasuruan), KH Moh Baqir (Yogjakarta), KH Abdul Wahhab Hasbullah (Jombang), KH Baidlawi bin Abdul Aziz (Lasem), KH Ma'shum bin Ahmad (Lasem), KH Muhammad Dimyathi (Termas), KH Shiddiq bin Abdullah (Jember), KH Muhamamd Faqih bin Abdul Jabbar (Maskumambang), KH Abbas Buntet (Cirebon), dan Lain-lain.[57]

Sejalan dengan Ramli, Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur dalam karya kolektifnya *Khazanah Aswaja* menyusun deskripsi genealogi Teologi NU jalur Asy'ariah di Indonesia, dengan tajuk "Sanad Mazhab al-Asy'ari", dengan rincian detail sebagai berikut ini: (1) Syaikh as-Sunnah, Imam al-Mutakallimin Abu al-Hasan al-Asy'ari (270–330 H/883–947 M), (2) Syaikh al-Mutakallimin Abu al-Hasan al-Bahili, (3) Ruknuddin al-Ustadz Abu Ishaq al-Asfarayini (w. 418 H/1027 M), (4) Abu al-Qasim Abdul Jabbar bin Ali bin Muhammad bin Haskan al-Asfarayini al-Iskaf (w. 452 H/1034 M), (5) Imam al-Haramain Dhiyauddin Abu al-Ma'ali Abdul Malik bin Abdullah al-Juwaini (419–478 H/1028–1085 M), (6) Abu al-Qasim Salman bin Nasir bin Imran al-Anshari al-Arghiyani (w. 512 H/1118 M), (7) Dhiyauddin Umar bin al-Husain ar-Razi (hidup sebelum 559 H/1164 M), (8) Fakhruddin Muhammad bin Umar ar-Razi (544–606 H/1150–1210 M), (9)

[57] Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, *Khazanah Aswaja* (Surabaya: Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur), hlm. 460-462.

Syarafuddin Abu Bakar Muhammad bin Muhammad al-Harawi, (10) Al-Qadli Abu Bakar Muhammad bin Abdullah at-Taftazani, (11) Al-Hafizh Sirajuddin Umar bin Ali al-Qazwini (683–750 H/1284-1349 M), (12) Majduddin Abu Thahir Muhammad bin Ya'kub al-Lughawi as-Syirazi al-Fairuzabadi (729–817 H/1329–1415 M), (13) Al-Hafizh Taqiyuddin Muhammad bin Muhammad bin Fahad al-Makki as-Syafi'i al-'Alawi al-Hasyimi (787–871 H/1385–1466 M), (14) Syaikh al-Islam, Qadli al-Qudlat Zainuddin Abu Yahya Zakariyya bin Muhammad al-Anshari (826-926 H/1423–1520 M), (15) Syamsuddin Muhammad bin Ahmad ar-Ramli (1919–1004 H/1513–1596 M), (16) Ahmad bin Muhammad al-Ghunaimi (964–1044 H/1557–1634 M), (17) Syamsuddin Abu Abdillah Muhammad bin al-'Ala' al-Bahili as-Sayafi'i al-Ashari (1000–1077 H/1591–1666 M), (18) Abdullah bin Salim al-Bashri al-Makki as-Syafi'i (1048–1134 H/1638–1722 M), (19) Salim bin Abdullah al-Bashri as-Syafi'i (w. 1160 H/1747 M), (20) Syamsuddin Muhammad bin Muhammad ad-Dafari as-Syafi'i (w. setelah 1161 H), (21) Isa bin Ahmad al-Barawi az-Zuhairi as-Syafi'i (w. 1182 H/1768 M), (22) Muhammad bin Ali as-Syanawani as-Syafi'i (w. 1233 H/1818 M), (23) Utsman bin Hasan ad-Dimyathi, (24) Sayyid Ahmad bin Zaini Dahlan (1231–1304 H/1816–1886 M), (25) Sayyid Abu Bakar Utsman bin Muhammad Syatha ad-Dimyathi al-Husaini as-Syafi'i (w. 1310 H/1892 M), (26) Muhammad Mahfuzh bin Abdullah at-Tarmasi (1285–1338 H/1868–1920 M), (27) Ulama tanah air seperti: KH Moh Hasyim Asy'ari (Jombang), KH Nawawi bin Nur Hasan (Pasuruan), KH Moh Baqir (Yogjakarta), KH Abdul Wahhab Hasbullah (Jombang), KH Baidlawi bin Abdul Aziz (Lasem), KH Ma'shum bin Ahmad (Lasem), KH Muhammad Dimyathi (Termas), KH Shiddiq bin Abdullah (Jember), KH Muhamamd Faqih bin Abdul Jabbar (Maskumambang), KH Abbas Buntet (Cirebon), dan Lain-lain.[58]

Berikutnya struktur genealogi Teologi NU jalur mazhab Maturidiah, dideskripsikan oleh Ramli dengan judul "struktur genealogi mazhab al-Maturidi di Indonesia", dengan penjelasan sebagai berikut ini: (1) Abu Mansur al-Maturidi, (2) Abu Muhammad Abdul Karim bin Musa bin Isa al-Bazdawi, (3) Husain bin Abdul Karim al-Bazdawi, (4) Muhammad bin Husain al-Bazdawi, (5) Al-Qadli Syaikhul Islam Abu al-Yusr Muhammad bin Muhammad bin Husain al-Bazdawi, (6) Al-Hafizh Najmuddin Umar bin Muhammad an-Nasafi, (7) Muhammad bin Muhammad bin Nasr an-Nasafi, (8) Husamuddin

[58] Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, *Khazanah Aswaja* (Surabaya: Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur), hlm. 460-462.

Husain bin Ali as-Saghnaqi, (9) Abu Muhammad Abdullah bin Hajjaj as-Saghnaqi, (10) Syamsuddin Muhammad al-Qurasyi, (11) Al-Hafizh Ibn Hajar al-Asqalani, (12) Syaikul Islam Zakarian al-Anshari, (13) Syamsuddin Muhammad bin Ahmad ar-Ramli, (14) Ahmad bin Muhammad bin Yunus ad-Dajani al-Husaini, (15) Burhanuddin Abu al-Irfan al-Mulla Ibrahim bin Hasan al-Kurani, (16) Burhanuddin Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Budairi al-Husaini ad-Dimyathi al-Asy'ari as-Syafi'i, (17) Muhammad bin Muhammad bin Hasan al-Munir as-Samanudi as-Syafi'i, (18) Muhammad bin Ali as-Syanawani, (19) Usman bi Hasan ad-Dimyathi, (20) Sayid Ahmad bin Zaini Dahlan, (21) Sayid Abu Bakar bin Muhammad Syatha ad-Dimyathi, (22) Syaikh Muhammad Mahfuzh bin Abdullah at-Tirmasi, (23) Pra ulama' tanah air seperti KH. Hasyim Asy'ari Jombang, KH. Nawawi bin Nur Hasan Pasuruan, KH. Muhammad Baqir Yogyakarta, KH. Abdul Wahab Hasbullah Jombang, KH. Baidlawi bin Abdul Azis Lasem, KH. Ma'sum bin Ahmad Lasem, KH. Muhammad Dimyathi Termas, KH. Shiddiq bin Abdullah Jember, KH. Muhammad Faqih bin Abdul Jabbar Maskumambang, KH. Abbas Buntet Cirebon, dan lain-lain.[59]

Hampir sama dengan kutipan tersebut, Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur mendeskripsikan genealogi Teologi NU, dalam sebuah sub bab berjudul "Sanad Ahlussunnah wal Jama'ah an-Nahdliyah"[60] dengan tajuk "Sanad Mazhab al-Maturidi", dengan keterangan sebagai berikut ini: (1) Abu Mansur al-Maturidi (w. 333 H/945 M), (2) Abu Muhammad Abdul Karim bin Musa bin Isa al-Bazdawi (w. 390 H/1000 M), (3) Husain bin Abdil Karim al-Bazdawi, (4) Muhammad bin Husain al-Bazdawi, (5) Al-Qaldi Shadr al-Islam, Abu al-Yusr Muhammad bin Muhammad bin Husain al-Bazdawi (421–493 H/1030-1100 M), (6) Al-Hafidh Najmuddin Umar bin Muhammad an-Nasafi (461–537 H/1068–1142 M), (7) Muhammad bin Muhammad bin Nasr an-Nasafi (w. 693 H/1294 M), (8) Husamuddin Husain bin Ali as-Saghnaqi (w. 711 H/1311 M), (9) Abu Muhammad Abdullah bin Hajjaj al-Kasyqari, (10) Syamsuddin Muhammad al-Qurasyi, (11) Al-Hafidh Ibn Hajar al-Asqalani (773–852 H/1372–1449 M), (12) Zakaria al-Anshari (826–926 H/1423–1520 M), (13) Syamsuddin Muhammad bin Ahmad ar-Ramli (919–1004 H/1513–1596 M), (14) Ahmad bin Muhammad bin Yunus al-Qusyasyi ad-Dajani al-Husaini (991–1071 H/1583–

[59] Ramli, *Pengantar Sejarah Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 188-189.

[60] Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, *Khazanah Aswaja,* hlm. 459.

1661 M), (15) Burhanuddin Abu al-Irfan al-Mulla Ibrahim bin Hasan al-Kurani (1025–1101 H/1616–1690 M), (16) Burhanuddin Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Budairi al-Husaini ad-Dimyathi al-Asy'ari as-Syafi'i (w. 1131 H/1719 M), (17) Muhammad bin Muhammad bin Hasan al-Munir as-Samanhudi as-Syafi'i (1099–1199 H/1688–1785 M), (18) Muhammad bin Ali as-Syanawani (w. 1233 H/1818 M), (19) Utsman bin Hasan ad-Dimyathi, (20) Sayyid Ahmad bin Zaini Dahlan (1231–1304 H/1816–1886 M), (21) Sayyid Abu Bakar Utsman bin Muhammad Syatha ad-Dimyathi al-Husaini as-Syafi'i (w. 1310 H/1892 M), (22) Muhammad Mahfudh bin Abdullah at-Tarmasi (1285–1338 H/1868–1920 M), (23) Ulama tanah air seperti: KH Moh Hasyim Asy'ari (Jombang), KH Nawawi bin Nur Hasan (Pasuruan), KH Moh Baqir (Yogjakarta), KH Abdul Wahhab Hasbullah (Jombang), KH Baidlawi bin Abdul Aziz (Lasem), KH Ma'shum bin Ahmad (Lasem), KH Muhammad Dimyathi (Termas), KH Shiddiq bin Abdullah (Jember), KH Muhamamd Faqih bin Abdul Jabbar (Maskumambang), KH Abbas Buntet (Cirebon), dan Lain-lain.[61]

Memperhatikan sejumlah kutipan di atas, nampaknya informasi yang disampaikan oleh Idrus Ramli dan Tim Aswaja Center PWNU Jawa Timur, penting dijadikan pijakan untuk mendeskripsikan struktur genealogi Teologi NU, meskipun masih perlu ada keterangan tambahan sebagai penyempurnaan. Setidaknya ada dua alasan kenapa keterangan itu dianggap sebagai yang paling memadai untuk keperluan deskripsi struktur genealogi Teologi NU: ***pertama***, dalam struktur genealogi atau mata rantai tersebut, baik dari jalur Asy'ariyah maupun Maturidiah, keberadaan Hasyim Asy'ari, tokoh pendiri NU, dan sejumlah tokoh NU lainnya, ditempatkan pada penghujung struktur genealogi, baik dalam struktur dari jalur Asy'ariah maupun Maturidiah. Hal demikian ini menunjukkan bahwa genealogi Teologi NU, jalur Asy'ariah dan Maturidiah, berujung pada KH Hasyim al-Asy'ari, dan tentu juga sejumlah tokoh NU semasa dengan beliau. ***Kedua***, secara eksplisit dalam nukilan tersebut keberadaan Abu Hasan al-Asy'ari sebagai pangkal mazhab Asy'ariah dan Abu Mansur al-Maturidi merupakan pangkal mazhab Maturidiah, yang kemudian diikuti oleh sejumlah tokoh sesudahnya para ulama' Asya'ariyah dan Maturidiah hingga berujung pada KH Hasyim al-Asy'ari. Hal demikian ini memberikan makna bahwa Teologi NU, yang bermazhab Ahlussunnah wal Jama'ah, yang dalam bidang akidah mengikuti Asy'ariah dan

[61] Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, *Khazanah Aswaja*, hlm. hlm. 462-464.

Maturidiah, benar-benar bersambung mata rantai atau struktur genealoginya hingga sampai pada pangkalnya Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi. Dengan demikian, urgensi penempatan Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi sebagai pangkal dalam struktur genealogi tersebut di satu pihak, dan Hasyim al-Asy'ari di lain pihak, adalah untuk menggambarkan bahwa meskipun Teologi NU itu keberadaannya tidak lepas dari tradisi Islam lokal Indonesia-Nusantara, tetapi pada saat bersamaan keberadaan Teologi NU juga tidak terlepas mata rantai atau sanadnya dari struktur genealogi para tokoh Islam di Haramain.

Selengkapnya komentar penilaian ini didasarkan atas beberapa pertimbangan sebagai berikut ini: ***Pertama***, pemosisian Abu al-Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi pada pangkal mata rantai (sanad) di satu sisi, dan KH Hasyim Asy'ari di bagian penghujung mata rantai pada sisi lain. Dalam konteks Teologi NU, realitas historis seperti ini memberikan pemahaman bahwa struktur genealogi Teologi NU benar-benar berpangkal dari Abu Hasan al-Asy'ari untuk jalur mazhab Asy'ariah, dan Abu Mansur al-Maturidi untuk jalur mazhab Maturidiah. Dengan kata lain, Teologi NU dalam bidang akidah mengikuti mazhab Asy'ariah dan Maturidiah.[62] Hal demikian ini relevan dengan keterangan dalam Qanun Asasi NU,[63] yang kemudian dialobarasi dalam berbagai sumber primer dari para tokoh NU. Inilah tampaknya yang kemudian mendasari justifikasi teologis, NU dalam bidang akidah bermazhab Asy'ariah dan Maturidiah,[64] yang kemudian oleh kalangan internal NU, dua mazhab itu disepakati dengan sebutan Ahlussunnah wal Jama'ah.[65] Tentu saja pemosisian dua tokoh mazhab Ahlussunnah wal Jama'ah tersebut mempunyai makna strategis dalam konteks bangunan struktur genealogi Teologi NU, baik dari jalur mazhab Asy'ariah maupun Maturidiah. Signifikansinya, Teologi NU struktur genealoginya benar-benar bersambung hingga sampai pada Abu al-Hasan al-Asy'ari, pendiri mazhab Asy'ariah di satu pihak, dan juga bersambung hingga pada Abu Mansur al-Maturidi, pendiri mazhab al-Maturidiah, pada pihak lain. Dengan demikian, kalau dikatakan bahwa Teologi NU dalam akidah bermazhab Ahlussunnah wal Jama'ah

[62] Muhammad Tholhah Hasan, Ahlussunnah wal Jama'ah dalam Persepsi dan Tradisi NU, hlm. 12-13.

[63] Pasal 5, AD/ART NU, hlm. 52.

[64]

[65]

Asy'ariah dan Maturidiah, maka mata rantai sanad dan struktur genealoginya benar-benar bersambung hingga sampai pada dua tokoh itu. Keterangan semacam ini relevan dengan model keberagamaan NU yang ditetapkan dalam AD/ART organisasi NU, yang kemudian dielaborasi para tokoh NU, bermazhab Ahlussunnah wal Jama'ah, yang dalam bidang akidah mengikuti mazhab Asy'ariah dan Maturidah.

Kedua, penetapan Hasyim al-Asy'ari, pendiri NU, dan sejumlah ulama Indonesia lainnya, dalam struktur genealogi mazhab Asy'ariah dan sekaligus juga Maturidiah. Dalam konteks Teologi NU, fenomena deskriptif ini mempunyai makna penting bahwa Teologi NU, yang secara ideologis bermazhab Ahlussunnah wal Jama'ah Asy'ariah dan Maturidiah, memang bisa dikatakan bernuansa lokal Indonesia (Nusantara) karena memang Hasyim al-Asy'ari, dan sejumlah ulama lain dari kalangan NU sebagaimana disebutkan di atas, merupakan orisinil ulama Indonesia (Nusantara). Dan sekaligus juga bernuansa internasional (dunia), mengingat Hasyim al-Asy'ari, dan sejumlah ulama Teologi NU lainnya, meskipun merupakan tokoh asli ulama Indonesia, tetapi mereka memiliki mata rantai dalam bentuk hubungan guru dengan para ulama di Haramain (Makkah dan Madinah), baik secara langsung maupun tidak langsung. Dengan kata lain, Teologi NU meskipun bernuansa lokal Indonesia (Nusantara) tetapi sekaligus bernuansa level internasional karena struktur genealogi atau mata rantai sanadnya bersambung hingga sampai pada ulama' Haramain (Makkah dan Madinah) di Timur Tengah. Oleh karena itu, sungguh tepat dikatakan, bahwa Teologi NU tidak hanya bertaraf lokal Indonesia semata, melainkan sekaligus juga bertafar internasional atau mendunia.

Ketiga, penempatan KH Hasyim Asy'ari, pendiri NU, dan sejumlah tokoh atau ulama NU lainnya, pada kedua struktur genealogi tersebut, baik dalam mata rantai sanad atau struktur genealogi mazhab Asy'ariah maupun Maturidiah. Dalam konteks Teologi NU, sudah barang tentu penetapan Hasyim Asy'ari, dan para ulama' NU lainnya, dalam dua struktur itu sekaligus, jelas mempunyai makna strategis bahwa cakupan dan lingkup Ahlus Sunnah wal Jama'ah dalam Teologi NU, khususnya dalam bidang akidah, meliputi mazhab Asy'ariah dan Maturidiah sekaligus, sesuai dengan ketetapan yang tertuang di dalam AD/ART NU, meskipun harus diakui bahwa dalam praktiknya di lapangan sejatinya masyarakat NU lebih banyak mengikuti pandangan Asy'ariah ketimbang Maturidiah, meskipun aliran yang disebutkan

terakhir dalam batas-batas tertentu juga masih dijadikan pegangan oleh sejumlah pihak dari kalangan NU.

Keempat, penempatan al-Bazdawi, dengan nama lengkap Abu al-Yusr Muhammad bin Muhammad bin Husain al-Bazdawi dalam struktur genealogi mazhab Maturidiah di Indonesia. Dalam konteks keberadaan Teologi NU, penempatan Abu Yusr Muhammad bin Muhammad bin Husain al-Bazdawi, sebagai bagian integral yang tidak terpisahkan dari struktur genealogi mazhab al-Maturidiah di Indonesia, memberikan pesan penting bahwa dalam bangunan Teologi NU, yang mengikuti Ahlussunnah wal Jama'ah Asy'ariah dan Maturidah, ternyata kurang begitu dikenal adanya pemilahan atau pengklasifikasian mazhab Maturidah atas Maturidiah Samarkand dan Maturidah Bukhara, sebagaimana yang biasa dilakukan oleh Harun Nasution. Dalam hal ini, Harun Nasution memang membuat klasifikasi Maturidah atas Maturidiah Samarkand, dengan tokoh utamanya Abu Mansur al-Maturidi, dan Maturidiah Bukhara, dengan tokoh utamanya Abu Yusr Muhammad bin Muhammad bin Husain al-Bazdawu.[66]. Namun, hal demikian ini tampaknya kurang begitu dikenal dalam tradisi Teologi NU.

Kelima, penempatan Abu al-Hasan al-Bahili dalam struktur genealogi mazhab Asy'ariah di satu pihak, dan Abu Muhammad Abdul Karim bin Musa bin Isa al-Bazdawi pada mazhab Maturidiah di pihak lain. Dalam konteks Teologi NU, tentu saja penetapan Abu al-Hasan al-Bahili dalam struktur genealogi mazhab Asy'ariah menjadi sangat strategis dan penting untuk pendeskripsian "ketersambungan" sanad Teologi NU hingga pada Abu Hasan al-Asy'ari, sekaligus ketersambungan sanad Teologi NU sampai pada Abu Mansur al-Maturidi. Mengingat al-Bahili, meskipun al-Baqillani sudah diakui di kalangan komunitas NU sebagai salah satu tokoh besar mazhab Asy'ariah, tetapi ternyata secara historis al-Baqillani tidak pernah hidup sezaman[67] dan apalagi berguru kepada Abu Hasan al-Asy'ari karenanya keduanya memang berbeda angkatan (zaman), dan itulah sebabnya

---

[66] Lihat, Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: UI-Press, 1986), hlm. 76-78.

[67] Meskipun al-Baqillani, yang memiliki nama lengkap al-Qadli Abu Bakar Muhammad bin at-Thayyib bin Muhammad bin Ja'far al-Baqillani, dikenal sebagai teolog Muslim yang mengikuti ahli hadis dan metodologi, Abu Hasan al-Asy'ari sekaligus berperan penting dalam menyebarkan, mengembangkan, dan mempertahankan teolori Asy'ariah. Namun, dia sama sekali tidak pernah bertemu dengan al-Asy'ari, dan apalagi berguru dengannya, karena memang dua tokoh itu hidup pada zaman yang berbeda. Abu Hasan al-Asy'ari hidup antara tahun 270-330 H/883-947 M), sedangkan al-Baqillani hidup dari tahun 338-403 H/950-1013 M. Lihat, Ramli, *Pengantar Ahlussunnah Wal-Jama'ah*, hlm. 119.

Kholil Abu Fateh, ketika menguraikan "Tokoh-tokoh Ahlussunnah dari Masa ke Masa" menempatkan dua tokoh itu pada angkatan yang berbeda: Abu al-Hasan al-Asy'ari, bersama dengan sejumlah tokoh yang pernah belajar kepadanya atau mengambil pendapatnya, pada angkatan pertama,[68] sedang al-Baqillani, bersama sejumlah tokoh lainnya, ditempatkan pada angkatan kedua dari tokoh Ahlussunnah wal Jama'ah.[69] Mengingat al-Bahili menempati posisi penting dalam struktur genealogi mazhab Asy'ariah, maka tokoh itu harus dimunculkan dalam struktur genealogi Teologi NU, khususnya dari jalur mazhab Asy'ariah. Penetapan al-Bahili dalam struktur Teologi NU jelas menggambarkan ketersambungan sanad dengan al-Asy'ari karena al-Bahili dalam deskripsi struktur genealogi Teologi NU: berperan penting menjadi "penghubung" mata rantai dengan al-Asy'ari karena al-Bahili secara genealogis punya hubungan langsung sebagai murid Abu Hasan al-Asy'ari.[70] Begitu pula penempatan Abu Muhammad Abdul Karim bin Musa bin Isa al-Bazdawi dalam jalur genealogi mazhab Maturidiah, menggambarkan ketersambungan sanad atau mata rantai Teologi NU pada level pangkal genealogi mazhab Maturidiah, mengingat_Abu Muhammad Abdul Karim bin Musa bin Isa al-Bazdawi adalah salah satu murid terkenal dari Abu Mansur al-Maturidi,[71] dan berarti dua tokoh mazhab Maturidiah ini pernah bertemu sekaligus pernah hidup dalam sezaman.[72]

Keenam, penyertaan sejumlah tokoh ulama' Asy'ariah pengarang kitab-kitab kuning dalam bidang akidah Islam yang hingga sekarang masih dijadikan sebagai materi kajian dan rujukan di sejumlah pondok pesantren tradisional NU di Nusantara. Misalnya: 'Adhududdin al-Iji (708-756 H/1308-1355 M), pengarang kitab *Jawahir al-Kalam*,[73] Muhammad as-Sanusi (832-895 H/1428-1490 M), pengarang kitab *Umm al-Barahin*,[74] Ibrahim al-Laqqani (w. 1041 H/1631 M), penulis

[68] Lihat, Fateh, *Mengungkap Kebenaran Aqidah Asy'ariah,* hlm. 255.

[69] Fateh, *Mengungkap Kebenaran Aqidah Asy'ariah*, hlm. 255-256.

[70] Lihat, Ramli, *Pengantar Ahlussunnah Wal-Jama'ah*, hlm. 103.

[71] Ramli, Pengantar Sejarah, hlm. 152

[72] Sebagaimana diketahui, Abu Mansur al-Maturidi lahir pada 238 H/853 M dan wafat pada 333 H/945 M. Sementara itu Abu Muhammad abdul Karim bin Musa bin Isa al-Bazdawi wafat pada 390/1000 M. Lihat, Ramli, Pengantar Sejarah, hlm. 150 dan 188.

[73] Lihat, misalnya: Ramli, *Mazhab al-Asy'ari*, hlm. 98, *Pengantar Sejarah Ashlussunnah*, hlm. 134.

[74] Lihat, misalnya: Ramli, *Mazhab al-Asy'ari*, hlm. 100, *Pengantar Sejarah Ahlussunnah,* hlm. 134.

kitab *Jauharah at-Tauhid*,[75] Ahmad Dardir (1127-1201 H/1715-1786 M), penulis kitab *al-Kharidah al-Bahiyyah*,[76] Muhammad ad-Dasuqi (w. 1230 H/1815 M), *Hasyiyah 'ala Syarh Umm al-Barahin*,[77] Ahmad Marzuqi (1205 H/1391 M–setelah 1281 H/1864 M), pengarang kitab *'Aqidah al-'Awam*,[78] Ibrahim al-Bajuri (1198-1277 H/1784-1860 M), penulis kitab *Kifayah al-'Awam*,[79] Ahmad bin Zaini Dahlan (1231-1304 H/1816-1886 M), penulis kitab *Durar as-Saniyyah*,[80] dan juga Nawawi al-Bantani (1230-1314 H/1813-1897 M), penulis kitab *Nur ad-Dhalam Syarh Kifayah al-'Awam*, *Tijan ad-Durari 'ala Risalah al-Bajuri, Dzari'at al-Yaqin 'ala Umm al-Barahin*,[81] Thahir al-Jazairi (1268-1338 H/1852-1920 M), pengarang kitab *al-Jauhar al-Kalamiyyah fi al-'Aqa'id al-Islamiyyah*.[82] Dalam konteks deskripsi genealogi Teologi NU, tentu saja hal-hal semacam ini menjadi sangat urgen, paling tidak untuk memberikan penguatan kepada komunitas NU bahwa "kitab-kitab kuning tentang akidah Islam yang dijadikan bahan kajian dan rujukan akidah Islam di pondok pesantren tradisional NU, jelas merupakan kitab yang berisikan akidah ahlus Sunnah wal Jama'ah yang mempunyai mata rantai dengan para ulama' Asy'ariah di Haramain hingga bersambung sampai Abu Hasan al-Asy'ari.

Ketujuh, penempatan Mahfudz at-Tarmasi, ulama Nusantara, Syaikh di al-Haramain. Dalam konteks struktur genealogi Teologi NU, peran penting at-Tarmasi adalah menjadi mata rantai yang penghubung para ulama' Nusantara, khususnya para tokoh penting NU yang belajar ke Timur Tengah, dengan para ulama' Timur Tengah. Di satu pihak, at-Tirmasi adalah guru Hasyim al-Asy'ari,[83] pendiri NU, dan

[75] Lihat, misalnya: Ramli, Mazhab al-Asy'ari, hlm. 101.

[76] Lihat, misalnya: Ramli, *Mazhab al-Asy,ari*, hlm. 102.

[77] Lihat, misalnya: Ramli, *Mazhab al-Asy'ari*, hlm. 103.

[78] Lihat, misalnya: Ramli, *Mazhab al-Asy'ari*, hlm. 104-105.

[79] Lihat, misalnya: A. Chozin Nasuha, *Diskursus Kitab Kuning, Pesantren dan Pengembangan Ahlu as-Sunnah wa al-Jama'ah* (Cirebon: ISIF, 2015), hlm. 40, Ramli, *Mazhab al-Asy'ari*, hlm. 106.

[80] Lihat, misalnya: Ramli, *Mazhab al-Asy'ari*, hlm. 106.

[81] Lihat, misalnya: Ramli, *Mazhab al-Asy'ari*, hlm. 108. Bandingkan dengan: Muhammad Ulul Fahmi, *Ulama Besar Indonesia, Biografi dan Karyanya* (Kendal: Pondok Pesantren al-Itqan, 2007), 7-8, Samsul Munir Amin, *Sayid Ulama Hijaz: Biografi Syaikh Nawawi al-Bantani* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2009), hlm. 59-66.

[82] Lihat, misalnya: Ramli, *Mazhab al-Asy'ari*, hlm. 110.

[83] Lihat, misalnya: Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta: PP3ES, 2011), 130, Latiful Khuluq, Hasyim Asy'ari: Religious Thought and Political Activities (1871-1947) (Jakarta: Logos, 2000), hlm. 24,

sejumlah ulama' Nusantara lainnya.[84] Di pihak lain, ulama' at-Tirmasi mempunyai hubungan mata rantai dengan sejumlah guru dari Timur Tengah. Sebagaimana dijelaskan, bahwa at-Tirmasi merupakan murid ulama' Timur Tengah di antaranya yang terpenting adalah Syeikh Abu Bakar Syatha, Syaikh Abu Bakar as-Syami, dan Syeikh Muhammad as-Syarbini,[85] di mana tokoh yang disebutkan terakhir adalah murid dari Ahmad Marzuqi sang penulis kitab *'Aqidat al-Awam*, kitab aqidah pemula aliran Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah yang menjadi materi kajian hampir di setiap pesantren tradisional.[86] Lebih dari itu, Ahmad Zaini Dahlan, sang guru Nawawi al-Bantani, juga merupakan murid dari Sayyid Ahmad Dimyathi.[87]

Kedelapan, setiap tokoh yang disebutkan sebelum dan sesudahnya mesti pernah sezaman dan terhubung dalam jaringan intelektual dalam hubungan guru-murid untuk pelestarian dan atau pengembangan teologi Asy'ariyah atau teologi Maturidiyah, baik metodologis maupun doktrin teologis. Terkait hal ini, berikut dicontohkan sejumlah deskripsi, terutama tokoh dari generasi awal dan akhir teologi NU dari jalur Asy'ariah dan Maturidiah. Genealogi teologi NU dari jalur Ahlus Sunnah wal Jama'ah Asy'ariyah: Abu Hasan al-Asy'ari dengan Abu Hasan al-Bahili, misalnya, nama yang disebut belakangan merupakan murid dari al-Asy'ari,[88] dan dua tokoh ini pernah hidup semasa sebagai angkatan pertama tokoh Ahlus Sunnah wal Jama'ah.[89] Lebih dari itu, al-Bahili dikenal sebagai murid dari al-Asy'ari yang sangat aktif mengajarkan dan melakukan pembelaan intens teologi Ahlus Sunnah wal Jama'ah Asy'ariyah.[90] Sementara itu, genealogi intelektual teologi NU dari jalur mazhab Maturidiah dapat dicontohkan melalui deskripsi jaringan intelektual Abu Mansur al-Maturidi dengan Abu Muhammad

---

[84] Selain Hasyim al-Asy'ari, sejumlah ulama tokoh NU yang menjadi murid Nawawi al-Bantani adalah: KH. Khalil Bangkalan dan KH. Asnawi Kudus.

[85] Selain Syaikh Sayyid Ahmad Dimyathi dan Syeikh Sayyid Ahmad Zaini Dahlan, guru Nawawi al-Bantani adalah: Syaikh Sayyid Ahmad an-Nakhrawi, Syaikh Muhammad Khatib al-Hanbali, Syaikh Abdul Ghani Bima, Syaikh Yusuf Sumbulaweni, Syaikh Abdul Hamid ad-Daghastani. Lihat, misalnya: Samsul Munir Amin, *Sayyid Ulama Hijaz*, hlm. 40-41, Muhammad Ulul Fahmi, *Ulama' Besar Indonesia,* hlm. 6. Tentang keberadaan hubungan guru-murid Nawawi al-Bantani dengan Sayyid Ahmad Zaini Dahlan dapat dibaca pada: A. Chozin Nasuha, Diskursus Kitab Kuning, hlm. 40.

[86] Ramli, *Mazhab al-Asy'ari*, hlm. 105.

[87] Lihat, A. Chozin Nasuha, *Diskursus Kitab Kuning*, hlm. 39.

[88] Lihat, misalnya: Romli, Pengantar Sejarah Ahlus Sunnah wal Jama'ah, hlm. 103,

[89] Fateh, Mengungkap Kebenaran Aqidah Asy'ariyah, hlm. 253.

[90] Romli, Pengantar Sejarah Ahlus Sunnah wal Jama'ah, hlm. 103

Abdul Karim bin Musa bin Isa al-Bazdawi: dua tokoh ini pernah hidup semasa dan sekaligus mempunyai hubungan sebagai guru dan murid.[91] Melalui al-Bazdawi ini, teori dan pandangan teologis al-Maturidi menjadi semakin sistematis dan mudah diterima sebagai representasi Ahlus Sunnah wal Jama'ah.[92]

Kesembilan, sejumlah catatan untuk kritik dan masukan untuk kepentingan penyempurnaan. (1) Perlu dimasukkan tokoh besar al-Baqillani ke dalam struktur genealogi atau mata rantai Teologi NU. Salah satu kelemahan yang begitu tampak di dalam kutipan tersebut adalah tidak disertakannya tokoh besar seorang ulama' mazhab Asy'ariah, yakni al-Baqillani, padahal tokoh ini telah tercantum pada urutan pertama dalam penjelasan sebelumnya yang bertemakan "Para Tokoh Mazhab al-Asy'ari".[93] Dan lebih dari itu, sungguh tidak diragukan lagi bahwa al-Baqillani telah mempunyai peran dan kontribusi yang begitu besar dalam penyebaran, pengembangan, dan pembelaan teologi Asy'ariah.[94] Oleh karena itu, sungguh tepat dan bahkan merupakan suatu keharusan jika kemudian al-Baqillani harus masuk dalam struktur mata rantai atau genealogi mazhab Asy'ariah di Indoneisia. (2) Masih diperlukan adanya penyempurnaan penjelasan atas sejumlah tokoh tertentu dari struktur mata rantai atau genealogi mazhab Asy'ariah sehingga menjadi jelas hubungan genealogis atau mata rantai antara ulama' Asy'ariah yang hadir lebih belakangan dengan para tokoh Asy'ariah sebelumnya agar struktur mata rantai atau genealogi para ulama' Asy'ariah itu tampak jelas dan tegas ketersambungan sanadnya mulai dari ujung, yakni Hasyim al-Asy'ari hingga pangkalnya, yakni Abu Hasan al-Asy'ari. Terkait dengan ini, memang Muhammad Idrus Ramli sebenarnya sudah memberikan penjelasan, tetapi ternyata masih ditemukan adanya sejumlah tokoh mazhab Asy'ariah yang belum jelas mata rantainya sehingga ada sejumlah tokoh Asy'ariah yang telah

---

[91] Ramli, Pengantar Sejarah Ahlus Sunnah wal Jama'ah, hlm. 152, M. Solahudin, *Kitab Kuning, Biografi Para Mushannif Kitab Kuning dan Penyebaran Karya Mereka di Dunia Islam dan Barat* (Kediri: Zam-Zam, 2017), hlm. 68.

[92] Romli, Pengantar Sejarah Ahlus Sunnah wal Jama'ah, hlm. 152.

[93] Lihat, Ramli, *Mazhab al-Asy'ari*, 70-74, *Pengantar Sejarah Ahlussunnah*, hlm. 119-121.

[94] Diantara kegigihan al-Baqillani dalam penyebaran mazhab al-Asy'ari adalah dengan cara mengirimkan muridnya ke daerah-derah yang membutuhkan. Diantaranya adalah: Abu Abdillah al-Husain bin Hatim al-Azdi (347-439 H/958-1047 M) di kirim ke Syam, untuk mengajarkan akidah Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah di sana dan menumpas ideologi *tajsim* yang disebarkan oleh *Hasyawiyun*. Murid lainnya adalah Abu Thahir al-Baghdadi, dia dikirim oleh al-Baqillani untuk mengajarkan mazhab al-Asy'ari di Qairawan. Lihat, Ramli, *Mazhab al-Asy'ari*, hlm. 70-73.

disebutkan belum dapat ditemukan keterangan mata rantainya dengan para tokoh sebelumnya, baik dalam hubungan guru murid atau pun bentuk lainnya.

Selain struktur genealogi atau mata rantai para tokoh mazhab Asy'ariah hingga sampai kepada Abu Hasan al-Asy'ari di satu pihak, dan para tokoh mazhab Maturidiah hingga Abu Mansur al-Maturidi di pihak lainnya, jaringan intelektual Abu Hasan al-Asy'ari dengan para tokoh Islam sebelumnya, dan jaringan intelektual Abu Mansur al-Maturidi dengan para tokoh sebelumnya juga penting diuraikan dan didetailkan. Mengingat keberadaan Ahlussunnah wal Jama'ah sebenarnya telah ada jauh sebelum Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi. Sebagaimana ditegaskan oleh Said Aqiel Siradj, "tidaklah benar jika Aswaja baru muncul pada masa Abu Hasan al-Asy'ari".[95] Dan kemudian pada tempat lain, Aqiel Siradj menyampaikan penjelasan panjang lebar perihal Aswaja sudah ada jauh sebelum Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi, sebagaimana dalam kutipan berikut ini:

Diskursus akidah dalam paham Aswaja sudah berlangsung sejak lama bahkan jauh sebelum Abu Hasan al-Asy'ari maupun Abu Mansur al-Maturidi (w. 332) sehingga tidak terlalu salah seandainya pemikiran akidah Aswaja tidak persis sebagaimana pendapat-pendapat al-Asy'ari dan al-Maturidi. Komunitas Aswaja tidak hanya terdiri dari pembela hadis (ahl al-hadis) dan para tokoh masa Ahmad bin Hanbal saja, tetapi kelompok luar mereka pun masih banyak yang tercakup dalam bingkai Aswaja.[96]

Lebih lanjut, disampaikan oleh Said Aqiel Siradj, bahwa penjelasan yang dia sampaikan di atas sesuai dengan pendapat Abdul Qahir al-Baghdadi al-Isfirayini (w. 429 H/1037 M) sebagai tercermin dalam pernyataannya berikut ini:

> Semua umat Islam yang menyepakati (*ijma'*) terhadap kebaharuan (*huduts*) alam, men-*tauhid*-kan Pencipta alam, mempercayai kenabian Muhammad saw. beserta risalah yang diembannya, meyakini Al-Qur'an sebagai sumber hukum (*mabda' al-ahkam as-syar'iyyah*) serta ka'bah sebagai kiblat shalatnya, mereka semua tergolong Ahlussunnah Wal Jama'ah.[97]

---

[95] Said Agiel Siradj, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah dalam Lintasan Sejarah* (Yogyakarta: LKPSM, Yogyakarta, 1998), hlm. 50.

[96] Siradj, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 65-66.

97 Siradj, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 66.

Relevan dengan dua keterangan di atas, kemudian Agiel Siradj menyampaikan penegasan akhir sebagai berikut ini:

> Dengan demikian, cakupan Aswaja sangatlah luas, termasuk dalam bidang akidah. Kita tidak bisa membatasi Aswaja hanya dengan pendapat al-Asy'ari karena jauh sebelumnya telah banyak pemikiran yang masuk dalam cakupan Aswaja, misalnya pemikiran yang dikembangkan oleh Haris ibn Asad al-Muhasibi (w. 241 H), Ibn Kullab (w. 204 H), Imam Syafi'i (w. 204 H), Imam Malik ibn Anas (w. 119 H), Imam Abu Hanifah an-Nu'man (w. 150 H), para *tabi'i at-tabi'in*, para *tabi'in*, para sahabat dan bahkan semenjak Rasulullah saw. [98]

Berdasarkan rujukan sejumlah keterangan yang disampaikan oleh Said Aqiel Siradj di atas, dapatlah dipahami bahwa sesungguhnya Ahlussunnah wal Jama'ah, tentu termasuk bidang akidah dalam Teologi NU, tidak benar kalau dikatakan baru muncul dari Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi, tetapi jauh sebelumnya dan bahkan semenjak masa Rasulullah SAW. Hal ini berarti bahwa paham Ahlussunnah wal Jama'ah (Aswaja), termasuk bidang akidah dalam Teologi NU, sudah ada pada generasi para imam Mujtahid, *tabi'it tabi'ain*, *tabi'in*, sahabat dan bahkan semenjak Rasulululllah saw.

Sebagai implikasi dari uraian di atas adalah bahwa akidah Ahlus Sunnah wal Jama'ah, yang disusun dan dikodifikasikan secara sistematis oleh Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi,[99] termasuk di dalamnya adalah Teologi NU, mempunyai mata rantai atau struktur genealogi yang berkesinambungan hingga Rasulullah saw. Pada generasi tabi'in, yang dipelopori oleh Hasan al-Bashri, sikap dan perilaku serta pemikiran Aswaja itu telah terefleksikan.[100] Itulah sebabnya Aqiel Siradj menegaskan, "… realitas sikap dan pemikiran beliau (Hasan al-Bashri) adalah refleksi seorang Sunni. Dengan demikian, semenjak beliaulah sebenarnya pemikiran Aswaja itu dimulai".[101] Kemudian, sikap dan pemikiran Hasan al-Bashri ini diteruskan oleh para muridnya serta

---

[98] Siradj, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 66.

[99] MN. Harisuddin, *wawancara,* Jember, 24 Oktober 2014.

[100] Sikap, perilaku dan pemikiran dimaksud adalah sikap moderat dan tidak terlalu ekstrim, tidak mudah meuduh seseorang kafir, aktivitasnya lebih bersifat cultural, ilmiah dan berusaha mencari kebenaran secara jernih. Lihat, Siradj, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 49-50.

[101] Siradj, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 51.

generasi lapis berikutnya,[102] hingga sampai pada Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi. Tentu saja sikap dan perilaku serta pemikiran Hasan al-Bashri tersebut memiliki rujukan dari generasi sahabat, terutama Ali bin Abi Thalib ketika merespon sikap ekstrem kaum Khawarij, dan akhirnya mesti terdapat rujukannya dari Rasullah saw.

Ketujuh, sejumlah catatan untuk kritik dan masukan untuk kepentingan penyempurnaan. (1) Perlu dimasukkan tokoh al-Baqillani ke dalam struktur genealogi atau mata rantai Teologi NU. Salah satu kelemahan yang begitu tampak di dalam kutipan tersebut adalah tidak disertakannya tokoh besar seorang ulama' mazhab Asy'ariah, yakni al-Baqillani, padahal tokoh ini telah tercantum pada urutan pertama dalam penjelasan sebelumnya yang bertemakan "Para Tokoh Mazhab al-Asy'ari".[103] Lebih dari itu, sungguh tidak diragukan lagi bahwa al-Baqillani telah mempunyai peran dan kontribusi yang begitu besar dalam penyebaran, pengembangan, dan pembelaan teologi Asy'ariah.[104] Oleh karena itu, sungguh tepat dan bahkan merupakan suatu keharuan jika kemudian al-Baqillani harus masuk dalam struktur mata rantai atau genealogi mazhab Asy'ariah di Indonesia. (2) Masih diperlukan adanya penyempurnaan penjelasan atas sejumlah tokoh tertentu dari struktur mata rantai atau genealogi mazhab Asy'ariah sehingga menjadi jelas hubungan genealogis atau mata rantai antara ulama' Asy'ariah yang hadir lebih belakangan dengan para tokoh Asy'ariah sebelumnya sehingga struktur mata rantai atau genealogi para ulama' Asy'ariah itu tampak jelas dan tegas ketersambungan sanadnya mulai dari ujung, yakni Hasyim al-Asy'ari hingga pangkalnya, yakni Abu Hasan al-Asy'ari. Terkait dengan ini memang Muhammad Idrus Ramli sebenarnya sudah memberikan penjelasan, tetapi ternyata masih ditemukan adanya sejumlah tokoh mazhab Asy'ariah yang belum jelas mata rantainya sehingga ada sejumlah tokoh Asy'ariah yang telah

---

[102] Yang dimaksudkan dengan para murid dan generasi lapis berikutnya itu adalah seperti Imam Abu Hanifah an-Nu'man, Imam Malik bin Anas, Imam Syafi'i, Ibn Kullab, Imam Ahmad bin Hanbal, dan Haris Ibn Asad al-Muhasibi.Lihat, Siradj, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 50.

[103] Lihat, Ramli, *Mazhab al-Asy'ari*, 70-74, *Pengantar Sejarah Ahlussunnah*, hlm. 119-121.

[104] Diantara kegigihan al-Baqillani dalam penyebaran mazhab al-Asy'ari adalah dengan cara mengirimkan muridnya ke daerah-derah yang membutuhkan. Diantaranya adalah: Abu Abdillah al-Husain bin Hatim al-Azdi (347-439 H/958-1047 M) di kirim ke Syam, untuk mengajarkan akidah Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah di sana dan menumpas ideologi *tajsim* yang disebarkan oleh *Hasyawiyun*. Murid lainnya adalah Abu Thahir al-Baghdadi, dia dikirim oleh al-Baqillani untuk mengajarkan mazhab al-Asy'ari di Qairawan. Lihat, Ramli, *Mazhab al-Asy'ari*, hlm. 70-73.

disebutkan belum dapat ditemukan keterangan mata rantainya dengan para tokoh sebelumnya, baik dalam hubungan guru murid atau pun bentuk lainnya.

Selain struktur genealogi atau mata rantai para tokoh mazhab Asy'ariah hingga sampai kepada Abu Hasan al-Asy'ari, hubungan al-Asy'ari dengan para tokoh Islam sebelumnya juga penting diuraikan. Mengingat keberadaan Ahlussunnah wal Jama'ah sebenarnya telah ada jauh sebelum Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi. Sebagaimana ditegaskan oleh Said Aqiel Siradj, "tidaklah benar jika Aswaja baru muncul pada masa Abu Hasan al-Asy'ari".[105] Dan kemudian pada tempat lain, Said Aqiel Siradj menyampaikan penjelasan panjang lebar perihal Aswaja sudah ada jauh sebelum Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi, sebagaimana dalam kutipan berikut ini:

> Diskursus akidah dalam paham Aswaja sudah berlangsung sejak lama bahkan jauh sebelum Abu Hasan al-Asy'ari maupun Abu Mansur al-Maturidi (w. 332) sehingga tidak terlalu salah seandainya pemikiran akidah Aswaja tidak persis sebagaimana pendapat-pendapat al-Asy'ari dan al-Maturidi. Komunitas Aswaja tidak hanya terdiri dari pembela hadis (ahl al-hadis) dan para tokoh masa Ahmad bin Hanbal saja. Tetapi kelompok luar mereka pun masih banyak yang tercakup dalam bingkai Aswaja.[106]

Lebih lanjut disampaikan oleh Said Aqiel Siradj, bahwa penjelasan yang dia sampaikan di atas sesuai dengan pendapat Abdul Qahir al-Baghdadi al-Isfirayini (w. 429 H/1037 M) sebagai tercermin dalam pernyataannya berikut ini:

> Semua umat Islam yang menyepakati (*ijma'*) terhadap kebaharuan (*huduts*) alam, men-*tauhid*-kan Pencipta alam, mempercayai kenabian Muhammad saw. beserta risalah yang diembannya, meyakini Al-Qur'an sebagai sumber hukum (*mabda' al-ahkam as-syar'iyyah*) serta ka'bah sebagai kiblat shalatnya, mereka semua tergolong Ahlussunnah Wal Jama'ah.[107]

Relevan dengan dua keterangan di atas, kemudian Aqiel Siradj menyampaikan penegasan akhir sebagai berikut ini:

---

[105] Said Agiel Siradj, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah dalam Lintasan Sejarah* (Yogyakarta: LKPSM, Yogyakarta, 1998), hlm. 50.

[106] Siradj, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 65-66.

[107] Siradj, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 66.

> Dengan demikian, cakupan Aswaja sangatlah luas, termasuk dalam bidang akidah. Kita tidak bisa membatasi Aswaja hanya dengan pendapat al-Asy'ari karena jauh sebelumnya telah banyak pemikiran yang masuk dalam cakupan Aswaja, misalnya pemikiran yang dikembangkan oleh Haris ibn Asad al-Muhasibi (w. 241 H), Ibn Kullab (w. 204 H), Imam Syafi'i (w. 204 H), Imam Malik ibn Anas (w. 119 H), Imam Abu Hanifah an-Nu'man (w. 150 H), para *tabi'i at-tabi'in*, para *tabi'in*, para sahabat dan bahkan semenjak Rasulullah saw.[108]

Berdasarkan rujukan sejumlah keterangan yang disampaikan oleh Said Aqiel Siradj di atas, dapatlah dipahami bahwa sesungguhnya Ahlussunnah wal Jama'ah, tentu termasuk bidang akidah dalam Teologi NU, tidak benar kalau dikatakan baru muncul dari Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi, tetapi jauh sebelumnya dan bahkan semenjak masa Rasulullah saw. Hal ini berarti bahwa paham Ahlussunnah wal Jama'ah (Aswaja), termasuk bidang akidah dalam Teologi NU, sudah ada pada generasi para imam Mujtahid, *tabi'it tabi'ain*, *tabi'in*, sahabat dan bahkan semenjak Rasulululllah saw.

Sebagai implikasi dari uraian di atas adalah bahwa Teologi Ahlussunnah wal Jama'ah, yang disusun dan dikodifikasikan secara sistematis oleh Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi,[109] termasuk di dalamnya adalah Teologi NU, mempunyai mata rantai atau struktur genealogi yang berkesinambungan hingga Rasulullah saw. Pada generasi tabi'in, yang dipelopori oleh Hasan al-Bashri, sikap dan perilaku serta pemikiran Aswaja itu telah terefleksikan.[110] Itulah sebabnya Aqiel Siradj menegaskan, "…realitas sikap dan pemikiran beliau (Hasan al-Bashri) adalah refleksi seorang Sunni. Dengan demikian, semenjak beliaulah sebenarnya pemikiran Aswaja itu dimulai".[111] Kemudian sikap dan pemikiran Hasan al-Bashri ini diteruskan oleh para muridnya serta generasi lapis berikutnya,[112] hingga sampai pada Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi.

---

[108] Siradj, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 66.

[109] MN. Harisuddin, *wawancara*, Jember, 24 Oktober 2014.

[110] Sikap, perilaku dan pemikiran dimaksud adalah sikap moderat dan tidak terlalu ekstrim, tidak mudah meuduh seseorang kafir, aktivitasnya lebih bersifat cultural, ilmiah dan berusaha mencari kebenaran secara jernih. Lihat, Siradj, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 49-50.

[111] Siradj, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 51.

[112] Yang dimaksudkan dengan para murid dan generasi lapis berikutnya itu adalah seperti Imam Abu Hanifah an-Nu'man, Imam Malik bin Anas, Imam Syafi'i, Ibn Kullab, Imam Ahmad bin Hanbal, dan Haris Ibn Asad al-Muhasibi.Lihat, Siradj, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 50.

Tentu saja sikap dan perilaku serta pemikiran Hasan al-Bashri tersebut memiliki rujukan dari generasi sahabat, terutama Ali bin Abi Thalib ketika merespon sikap ekstrem kaum Khawarij, dan akhirnya mesti terdapat rujukannya dari Rasullah saw.

Selain struktur genealogi atau mata rantai para tokoh mazhab Maturidiah hingga Abu Mansur al-Maturidi, dan mazhab Asy'ariyah hingga Abu Hasan al-Asy'ari, jaringan intelektual Abu Mansur al-Maturidi dan Abu Hasan al-Asy'ari dengan para tokoh sebelumnya juga penting diuraikan. Mengingat keberadaan Ahlussunnah wal Jama'ah sebenarnya telah ada jauh sebelum Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi. Sebagaimana ditegaskan oleh Said Aqiel Siradj, "tidaklah benar jika Aswaja baru muncul pada masa Abu Hasan al-Asy'ari". [113] Kemudian, di tempat lain, Said Aqiel Siradj menyampaikan penjelasan panjang lebar perihal Ahlussunnah wal Jama'ah memang benar-benar sudah ada jauh sebelum Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi, sebagaimana dalam kutipan berikut ini:

> Diskursus akidah dalam paham Aswaja sudah berlangsung sejak lama bahkan jauh sebelum Abu Hasan al-Asy'ari maupun Abu Mansur al-Maturidi (w. 332) sehingga tidak terlalu salah seandainya pemikiran akidah Aswaja tidak persis sebagaimana pendapat-pendapat al-Asy'ari dan al-Maturidi. Komunitas Aswaja tidak hanya terdiri dari pembela hadis (*ahl al-hadis*) dan para tokoh masa Ahmad bin Hanbal saja. Tetapi, kelompok luar mereka pun masih banyak yang tercakup dalam bingkai Aswaja.[114]

Lebih lanjut disampaikan oleh Said Aqiel Siradj, bahwa penjelasan yang dia sampaikan di atas sesuai dengan pendapat Abdul Qahir al-Baghdadi al-Isfirayini (w. 429 H/1037 M) sebagai tercermin dalam pernyataannya berikut ini:

> Semua umat Islam yang menyepakati (*ijma'*) terhadap kebaharuan (*huduts*) alam, men-*tauhid*-kan Pencipta alam, mempercayai kenabian Muhammad saw. beserta risalah yang diembannya, meyakini Al-Qur'an sebagai sumber hukum (*mabda' al-ahkam as-syar'iyyah*) serta ka'bah sebagai kiblat shalatnya, mereka semua tergolong Ahlussunnah Wal Jama'ah.[115]

---

[113] Said Agiel Siradj, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah dalam Lintasan Sejarah* (Yogyakarta: LKPSM, Yogyakarta, 1998), hlm. 50.

[114] Siradj, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 65-66.

[115] Siradj, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 66.

Relevan dengan dua keterangan di atas, kemudian Aqiel Siradj menyampaikan penegasan akhir sebagai berikut ini:

> Dengan demikian, cakupan Aswaja sangatlah luas, termasuk dalam bidang akidah. Kita tidak bisa membatasi Aswaja hanya dengan pendapat al-Asy'ari karena jauh sebelumnya telah banyak pemikiran yang masuk dalam cakupan Aswaja, misalnya pemikiran yang dikembangkan oleh Haris ibn Asad al-Muhasibi (w. 241 H), Ibn Kullab (w. 204 H), Imam Syafi'i (w. 204 H), Imam Malik ibn Anas (w. 119 H), Imam Abu Hanifah an-Nu'man (w. 150 H), para *tabi'i at-tabi'in*, para *tabi'in*, para sahabat dan bahkan semenjak Rasulullah saw.[116]

Berdasarkan rujukan sejumlah keterangan yang disampaikan oleh Said Aqiel Siradj di atas, dapatlah dipahami bahwa sesungguhnya Ahlussunnah wal Jama'ah, tentu termasuk bidang akidah dalam Teologi NU, tidak benar kalau dikatakan baru muncul dari Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi, tetapi jauh sebelumnya dan bahkan semenjak masa Rasulullah SAW. Hal ini berarti bahwa paham Ahlussunnah wal Jama'ah (Aswaja), termasuk bidang akidah dalam Teologi NU, sudah ada pada generasi para imam Mujtahid, *tabi'it tabi'ain*, *tabi'in*, sahabat dan bahkan semenjak Rasulululllah saw.

Sebagai implikasi dari uraian di atas adalah bahwa akidah Ahlussunnah wal Jama'ah, yang disusun dan dikodifikasikan secara sistematis oleh Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi,[117] mempunyai mata rantai atau struktur genealogi yang berkesinambungan hingga Rasulullah saw. Pada generasi tabi'in, yang dipelopori oleh Hasan al-Bashri, sikap dan perilaku serta pemikiran Aswaja itu telah terefleksikan.[118] Itulah sebabnya Aqil Siradj menjustifikasi, "…realitas sikap dan pemikiran beliau (Hasan al-Bashri) adalah refleksi seorang Sunni. Dengan demikian, semenjak beliaulah sebenarnya pemikiran Aswaja itu dimulai".[119] Kemudian sikap dan pemikiran Hasan al-Bashri

---

[116] Siradj, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 66.

[117] MN. Harisuddin, *wawancara,* Jember, 24 Oktober 2014.

[118] Sikap, perilaku dan pemikiran dimaksud adalah sikap moderat dan tidak terlalu ekstrim, tidak mudah meuduh seseorang kafir, aktivitasnya lebih bersifat cultural, ilmiah dan berusaha mencari kebenaran secara jernih. Lihat, Siradj, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 49-50.

[119] Siradj, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 51.

ini diteruskan oleh para muridnya serta generasi lapis berikutnya,[120] hingga sampai pada Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi. Tentu saja sikap dan perilaku serta pemikiran Hasan al-Bashri tersebut memiliki rujukan dari generasi sahabat, terutama Ali bin Abi Thalib ketika merespon sikap ekstrem kaum Khawarij, dan akhirnya mesti terdapat referensi dan rujukannya dari Rasullah saw.

[120] Yang dimaksudkan dengan para murid dan generasi lapis berikutnya itu adalah seperti Imam Abu Hanifah an-Nu'man, Imam Malik bin Anas, Imam Syafi'i, Ibn Kullab, Imam Ahmad bin Hanbal, dan Haris Ibn Asad al-Muhasibi.Lihat, Siradj, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 50.

نهضة العلماء
N U

نهضة العلماء
N U

BAB IV
METODE BERPIKIR TEOLOGI NAHDLATUL ULAMA

Membahas metode berarti berbicara tentang epistemologi, yang di antara bagian pentingnya adalah sumber pengetahuan dan metode pengetahuan. Adapun penjelasan mengenai sumber dan metode Teologi Nahdlatul Ulama adalah sebagai berikut.

Sumber Teologi Nahdlatul Ulama

Berkaitan dengan sumber Teologi Nahdlatul Ulama, setidaknya bisa ditemukan adanya ragam model pengungkapan, yaitu ada pengungkapan yang bersifat umum dan ada pula yang bersifat lebih terinci. Mengawali penyebutan sumber atau dasar-dasar akidah Ahlussunnah wal Jama'ah yang bersifat lebih terinci, Tim Aswaja NU Center memberikan penegasan, bahwa pokok-pokok keyakinan atau akidah yang berintikan tauhid harus dilandasi oleh dalil dan argumentasi yang definitif (*qath'i*) dari Al-Qur'an, hadis, ijma' ulama dan argumentasi akal yang sehat.[1] Dengan demikian, sumber Teologi NU secara terinci adalah sebagaimana dirujuk Ahlussunnah wal Jama'ah yang meliputi Al-Qur'an, as-Sunnah atau hadis, ijma' ulama dan argumentasi akal yang sehat. Hal ini berarti penetapan akidah Islam dalam diskursus Teologi NU mutlak hanya bisa dilakukan dengan didasarkan pada empat dasar atau empat sumber tersebut.

Sumber Teologi NU tersebut bersifat hierarkis, dengan Al-Qur'an berada pada hierarki paling tinggi, kemudian as-Sunnah, ijma' ulama, dan terakhir argumentasi akal sehat. Sifat hierarkisitas empat sumber tersebut secara teknis-pragmatis telah diimplementasikan oleh para ulama Ahlussunnah wal Jama'ah dalam mengelaborasi akidah Islam dan membantah kelompok-kelompok menyimpang. Dalam konteks ini, Tim Aswaja NU Center merujuk keterangan al-Ghazali seperti berikut ini:

1 Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, *Risalah Ahlussunnah wal-Jama'ah*, hlm. hlm. 19.

وأهل النظر في هذا العلم يتمسكون أولا بأيات الله تعالى من القران ثم بأخبار الرسول صلى الله عليه وسلم ثم بالدلائل العقلية والبراهين القياسية

> Ahli nazhar (nalar) dalam ilmu akidah ini pertama kali berpegangan dengan ayat-ayat Al-Qur'an, kemudian dengan hadis-hadis Rasul saw., terakhir dengan dalil-dalil rasional dan argumentasi analogis.[2]

Terhadap empat sumber Teologi NU tersebut, Tim Aswaja NU Center memberikan sejumlah catatan berikut. ***Pertama***, Al-Qur'an merupakan pokok dari semua argumentasi dan dalil dalam Teologi NU atau boleh dinamakan sebagai sumber pertama dan utama Teologi NU sehingga tidak boleh sumber atau dasar yang lain bertentangan dengan Al-Qur'an. Dengan merujuk Qs. An-Nisa' ayat 59, umat Islam diwajibkan mengembalikan persoalan yang diperselisihkan kepada Al-Qur'an dan hadis. ***Kedua***, hadis merupakan dasar atau sumber kedua akidah Islam termasuk Teologi NU, meski tidak setiap hadis dapat dijadikan dasar dalam bidang akidah. Hadis yang dapat dijadikan dasar dalam penetapan akidah Islam adalah hadis yang "para perawinya telah disepakati dapat dipercaya oleh para ulama".[3] Dengan demikian, hadis yang para perawinya masih diperselisihkan oleh para ulama, tidak bisa dijadikan dasar dalam penetapan akidah. Lebih dari itu, penetapan akidah tidak hanya didasarkan pada hadis yang diriwayatkan melalui jalur yang dla'if, meskipun diperkuat dengan perawi yang lain. Hadis yang dapat dijadikan dasar penetapan akidah adalah hadis mutawatir dan hadis dibawahnya lagi hadis mustafidh atau masyhur karena hadis mutawatir dan masyhur dapat mendatangkan suatu keyakinan yang pasti. ***Ketiga***, ijma' ulama. Ijma' yang dimaksud adalah ijma' yang mengikuti ajaran *Ahlul Haqq*, seperti dasar yang melandasi penetapan, bahwa sifat-sifat Allah itu *qadim* (tidak berpermulaan). Dalam konteks ini, Tim Aswaja NU Center merujuk keterangan al-Imam as-Subki dalam kitabnya *Syarh 'Aqidah Ibn al-Hajib,* bahwa telah menjadi ijma' kaum Muslimin atas kebaruan jauhar dan 'aradh (aksiden) sehingga semua unsur-unsur dari alam adalah baru.[4] Dan ***keempat***, akal atau dalam *term* lain disebut argumentasi akal yang sehat. Dengan merujuk Qs. al-A'raf ayat 185 yang memuat dorongan agar hamba menggunakan akal untuk secara intens merenungkan alam semesta sehingga dapat

---

[2] Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, *Risalah Ahlussunnah wal-Jama'ah* (Surabaya: Khalista, 2016), hlm. hlm. 19.

[3] Tim Aswaja Center NU, *Risalah Ashlussunnah wal Jama'ah,* hlm. 20.

[4] Tim Aswaja NU Center, *Risalah Ahlussunnah wal Jama'ah*, hlm. 23.

mengantar pada keyakinan tentang kemahakuasaan Allah, kemudian Tim Aswaja NU center mengakhiri keterangannya dengan penegasan, bahwa "akal lebih diposisikan sebagai sarana untuk membuktikan kebenaran syara' (wahyu)",[5] bukan sebagai dasar menetapkan akidah dalam agama. Sungguh pun demikian, hasil penalaran akal yang sehat tidak boleh keluar dan bertentangan dengan ajaran yang dibawa oleh syara'.

Selanjutnya, sedikit agak berbeda dengan keterangan Tim Aswaja NU Center yang menyebutkan empat sumber Teologi NU, sejumlah tokoh internal NU pada umumnya menetapkan sumber Teologi NU secara lebih umum dengan *term* wahyu dan akal. Dengan kata lain, penetapan akidah Islam dalam diskursus Teologi NU didasarkan pada wahyu dan sekaligus akal (rasio). Sebagai misal, ada sejumlah tokoh NU menyebut dua sumber Teologi NU berupa dalil *naqli* dan dalil *'aqli*,[6] atau nas (wahyu) dan akal,[7] memadukan dalil-dalil *naqliyah* (Al-Qur'an dan as-Sunnah) dengan pemahaman *'aqliyah*.[8] Sementara itu sejumlah penulis lainnya dari kalangan intelektual NU, mengartikulasikan sumber akidah Islam Teologi NU dengan *term* dalil *naqli* dan dalil *'aqli*,[9] atau *term* lain yang semakna seperti akal dan nas,[10] dengan penjelasan dalil naqli berupa nas Al-Qur'an dan as-Sunnah dan dalil 'aqli berupa argumentasi rasional yang sahih.

Meski terdapat penyebutan sumber atau dasar Teologi NU antara Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur dengan sejumlah tokoh dan penulis internal NU, sebenarnya perbedaan tersebut tidak bersifat substantif, tetapi hanya redaksional semata. Hal demikian ini mengingat Al-Qur'an dan hadis yang ditegaskan oleh Tim Aswaja NU Center sebagai sumber akidah dalam diskursus Teologi NU, sebenarnya dapat diidentikkan dengan wahyu atau dalil *naqli*, dan selanjutnya, terminologi ijma' ulama dan argumentasi akal yang sehat

---

[5] Tim Aswaja NU Center, *Risalah Ahlussunah wal Jama'ah*, hlm. 23-24.

[6] Lihat, misalnya: Muhammad Tholhah Hasan, Ahlussunnah wal Jama'ah dalam Persepsi dan Tradisi NU, (Jakarta: Lantabora Press, 2003), hlm. 11, Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, diedit oleh A. Ma'ruf Asrori dan Saifullah, (Surabaya: Khalista, 2006), hlm. 71, 149.

[7] Lihat, misalnya: Umam et. al., *Paham Ahlus Sunnah*, hlm. 34.

[8] Efffendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi*, hlm. 34.

[9] Lihat, misalnya: Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran,* diedit oleh A. Ma'ruf Asrori dan Saifullah, (Surabaya: Khalista, 2006), hlm. 71l, Muhammad Tholhah Hasan, *Ahlussunnah wal Jama'ah dalam Persepsi dan Tardisi NU,* (Jakarta: Lantabora Press, 2003), hlm. 11.

[10] Lihat, misalnya: Umam et. al., *Paham Ahlus Sunnah*, hlm. 34.

dapat diidentikan dengan akal atau dalil *'aqli*. Sungguh pun demikian, sejumlah catatan atau keterangan tambahan yang disampaikan oleh penulis dari kalangan Tim Aswaja NU Center terkait dengan empat sumber tersebut penting diperhatikan dan kemudian dijadikan sebagai penjelasan tambahan terhadap keterangan yang hanya menyebutkan sumber Teologi NU berupa wahyu (*naqli*) dan akal (*'aqli*). Menyangkut sumber Teologi NU berupa wahyu (*naql*), keberadaan hadis yang dapat dijadikan dasar akidah dalam Teologi NU hanya dibatasi pada hadis kategori mutawatir dan mustafidh atau masyhur, sedangkan hadis dla'if dan hadis yang perawinya masih diperselisihkan ulama' tidak bisa dijadikan sumber akidah. Begitu pula sumber akidah dalam Teologi NU yang berupa akal (*'aql*), ijma' ulama yang bisa dijadikan dasar penetapan akidah hanya terbatas pada ijma' ulama yang sesuai dengan ajaran *Ahlul Haqq*. Dan juga argumentasi rasional dari akal sehat, harus tetap diberikan batasan, bahwa fungsinya hanya sebatas memberikan pengeuatan dalam bentuk bukti atau argumen rasional terhadap kebenaran wahyu (naql), bukan sebagai dasar penetapan akidah dalam Teologi NU.

Metode Teologi Nahdlatul Ulama

Sebelum mengawali uraian tentang metode Teologi NU, penting dijelaskan lebih lanjut dari uraian mengenai sumber Teologi NU di atas terlebih dahulu, bahwa dapat dipastikan sumber akidah Islam dalam Teologi NU sebagaimana diuraikan di atas mempunyai karakteristik, bahwa sumber-sumber tersebut sifatnya adalah hierarkis (bertingkat), dalam pengertian sumber yang satu peringkatnya lebih tinggi daripada sumber yang lain atau begitu pula sebaliknya. Indikator hierarkisitas tersebut dapat diketahui dari berbagai keterangan dari para tokoh NU, baik yang sifatnya implisit maupun eksplisit. Secara implisit misalnya, penyebutan wahyu (*dalil naqli*) mesti didahulukan atas akal (*dalil 'aqli*) hampir dalam setiap kesempatan, sudah barang tentu hal seperti ini menunjukkan, bahwa wahyu berada di atas akal. Lebih-lebih yang secara eksplisit atau tegas, bahwa wahyu (*naql*) berada di atas akal (*'aql*) seperti yang disampaikan oleh Tim Aswaja NU Center Jawa Timur ketika merujuk keterangan al-Ghazali, ditambah keterangan, bahwa dalil-dalil tersebut sifatnya hierarkis[11] sehingga akal (*'aql*) tidak diperbolehkan bertentangan dengan wahyu (*naql*).[12] Karakteristik

[11] Tim Aswaja NU Center, *Risalah Ahlussunnah wal Jama'ah*, hlm. 19.

[12] Tim Aswaja NU Center, *Risalah Ahlussunnah wal Jama'ah*, hlm. 20.

hierarkisitas sumber teologi seperti inilah yang dalam berbagai referensi Teologi Islam kemudian ditunjukkan dengan istilah wahyu sebagai sumber primer (utama), dan akal (*'aql*) merupakan sumber sekunder,[13] tentu dalam pengertian wahyu berada di atas akal. Dengan demikian, dapat dipastikan Teologi NU bersumber utama (primer) pada wahyu (*naql*) dan akal (*'aql*) merupakan sumber sekundernya.

Pemosisian hierarkis wahyu merupakan sumber primer dan akal sumber sekunder, kemudian berimplikasi pada teknis tata kerja metodis teologi yang dalam proses berpikir metodisnya harus mendahulukan penggunaan wahyu dan setelah itu baru menggunakan akal. Oleh karena itu, proses berpikir dalam Teologi NU mesti diawali dengan merujuk kepada kebenaran yang telah ditetapkan oleh wahyu atau dalil-dalil *naqli*, dan setelah itu barulah kemudian diikuti oleh penggunaan akal atau dalil *'aqli*. Merujuk al-Ghazali, Tim Aswaja NU Center secara eksplisit menegaskan, bahwa dalam menerangkan akidah Islam dalam Teologi NU, mula-mula harus merujuk kepada wahyu atau dalil *naql* dan setelah itu baru kemudian menggunakan akal atau dalil *'aql*.[14] Tahapan atau proses berpikir yang mendahulukan wahyu baru menggunakan akal dalam Teologi NU seperti ini sebenarnya memang merupakan prosedur umum dan khas metode agamis dalam Teologi Islam, bandingan berpikir bebas yang mendahulukan akal dalam filsafat,[15] sebagaimana detailnya ditegaskan Harun Nasution dalam kutipan berikut ini:

Cara berpikir kaum teologi adalah terlebih dahulu melihat teks ayat dan kemudian mereka pergunakan akal untuk memahaminya. Mereka menerima teks ayat karena teks ayat adalah wahyu dari Tuhan, dan bukan karena isi teks ayat sesuai dengan pendapat akal. Dan inilah—kata Sulaiman Dunia—cara berpikir yang dipakai Mu'tazilah (juga teolog Muslim pada umumnya).[16]

Sesuai dengan model keberagamaan Nahdlatul Ulama' (NU) dengan mengikuti mazhab Ahlussunnah wal Jama'ah, yang dalam bidang akidah mengikuti Asy'ariah dan Maturidiah,[17] maka secara

[13] Lihat, misalnya: Muniron, *Teologi Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), hlm. 25-26, M Amin Abdullah, *Studi Agama,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 121.

[14] Tim Aswaja NU Center, Risalah Ahlussunnah wal Jama'ah, hlm. 19.

[15] Lihat, Muniron, *Ilmu Kalam*, hlm. 34-35.

[16] Dikutip dari: Nasution, *Muhamad Abduh,* hlm. 91.

[17] Lihat, misalnya: Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU,* (Surabaya: Duta Aksara Mulia, 2010).

metodologis (*manhaji*) Teologi NU mengikuti metode dua aliran tersebut dengan prinsip "moderasi" (*tawasuth*) sebagai karakter metodologis. Dengan kata lain, Teologi NU, dalam aspek metodologi, berada pada posisi "moderasi", dengan merujuk pada metode Asy'ariah dan Maturidiah. PWNU Jawa Timur, dalam karya kolektif berjudul *Aswaja an-Nahdliyyah*, menunjuk sifat moderasi dimensi metodologis Asy'ariah dan Maturidah, tentu dalam kapasitasnya sebagai Teologi NU, terepresentasikan dalam pernyataan, "moderasi ditunjukkan oleh Asy'ariah"[18] dan "sikap *tawasuth* ditunjukkan oleh Maturidiah".[19] Menyangkut karakter moderasi dimensi metodologis Teologi NU, dengan merujuk Ahlussunnah wal Jama'ah ini, disampaikan oleh Chotibul Umam et. al. sebagai berikut ini:

Memadukan akal dan nas dalam pengertian mendahulukan nas sebagai dasar utama, dan akal sebagai penunjang. Apabila terjadi pertentangan antara akal dan nas, maka nas didahulukan karena akal tidak mampu untuk memahami kehendak nas.[20]

Menurut KH. Abdul Muchith Muzadi, Rais Syuriah PBNU periode Cipasung dan Lirboyo (1994 dan 1999), Mustasyar PBNU (sejak Muktamar ke-31 Boyolali, 2004, salah satu prinsip dan karakter *tawassuth* dalam NU dalam hal metode berpikir adalah: "Keseimbangan antara penggunaan dalil *'aqli* (argumentasi rasional) dengan dalil naqli (nas Al-Qur'an dan al-Hadis) dengan pengertian, bahwa dalil *'aqli* dipergunakan dan ditempatkan di bawah dalil *naqli*".[21] Masih menurut Muchith Muzadi, karakter moderasi (*at-tawassuth*) Ahlussunnah wal Jama'ah 'ala Nahdliyyah, terutama dalam konteks metodologi, termanifestasikan dalam penggunaan dalil naqli dan dalil 'aqli dalam bidang akidah,[22] tentu dengan tetap posisi dalil naqli di atas dalil 'aqli. Tradisi lebih mengutamakan Al-Qur'an dan Hadis, di samping juga tetap menggunakan akal, seperti ini bahkan dikatakan sebagai karakteristik atau ciri khas dari Teologi NU,[23] yang dalam bidang

[18] Tim PWNU Jawa Timur, *Aswaja an-Nahdliyyah, Ajaran Ahlussunnah wa al-Jama'ah yang Berlaku di Lingkungan Nahdlatul Ulama,* (Surabaya: Khalista dan LTN-NU Jawa Timur, 2007), hlm. 14.

[19] Tim PWNU Jatim, *Aswaja an-Nahdliyyah,* hlm. 15.

[20] Umam et. al., *Paham Ahlus Sunnah,* hlm. 34.

[21] Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran,* diedit oleh A. Ma'ruf Asrori dan Saifullah, (Surabaya: Khalista, 2006), hlm. 71.

[22] Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif,* hlm. 149.

[23] Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU,* hlm. 162.

akidah mengikuti mazhab Ahlussunnah wal Jama'ah Asy'ariah dan Maturidiah. Secara fungsional, akal atau dalil 'aqli sangat diperlukan untuk memberikan argumentasi rasional dari dalil naqli tersebut.[24]

Metode berpikir moderasi (*tawasuth*) Teologi Ahlussunnah wal Jama'ah bersifat moderasi (*tawasuth*) yang dianut NU, secara historis merupakan upaya mengambil "jalan tengah" antara dua kutub ekstrem. Dua kutub ekstrem dimaksud adalah kaum rasionalis-Mu'tazilah di satu pihak, dan kaum tekstualis-Hanabilah dan Hasyawilyah di pihak lain. Ahlussunnah wal Jama'ah, sebagaimana juga Teologi NU, tidak melepaskan peran akal dari wahyu (syara') sebagaimana Hasywiyah, dan tidak pula mendahulukan akal daripada wahyu (syara') sebagaimana halnya Mu'tazilah.[25] Dalam kaitan ini, kutipan yang disampaikan oleh Muhammad Idrus Ramli, Pengurus PWNU Jawa Timur, dengan menukil Hammudah Gharrabah, di bawah ini penting untuk direnungkan:

Abad ketiga Hijriah menyaksikan, betapa kaum Mu'tazilah menjadikan rasio sebagai pengemudi dalam beragama, sedangkan kaum Hanabilah dan Hasyawiyah menjadikan teks sebagai pengemudi. Keduanya berada dalam posisi berlawanan yang paling ekstrem. Tentu saja, saat-saat kritis tersebut membutuhkan lahirnya seorang tokoh yang mampu mendamaikan antara kelompok tekstualis yang sangat ekstrem, dalam hal ini diwakili oleh Hanabilah dan Hasyawiyah, dan kelompok rasionalis yang juga sangat ekstrem yang diwakili oleh Mu'tazilah, menuju titik tengah yang moderat dan dapat diterima oleh semua pihak. Apabila hal tersebut dibiarkan, akan berakibat fatal terhadap masa depan ideologi kaum Muslimin. Metodologi Mu'tazilah dalam pemahaman agama yang menjadikan rasio sebagai pengemudi, akan membawa Islam pada jurang kehancuran karena dengan mudahnya Mu'tazilah melakukan ta'wil terhadap teks-teks Al-Qur'an dan tidak mempercayai hadis-hadis shahih dengan alasan tidak rasional. Sementara, metodologi Ahli Hadis dan Musyabbihah (kelompok yang menyamakan Allah dengan makhluk) yang mendahulukan teks dan mengabaikan rasio, akan membawa pada kejumudan dan kelemahan, dengan pengibirian potensi akal dalam pemahaman teks-teks keagamaan. Di samping itu, hal tersebut juga sangat berpotensi memecah belah dan menanamkan benih-benih permusuhan di kalangan umat Islam.[26]

[24] Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU*, hlm. 162.

[25] Tim Aswaja NU Center, *Risalah Ahlussunnah wal Jama'ah*, hlm. 24-25.

[26] Ramli, *Pengantar Sejarah Ahlussunnah*, hlm. 81-82.

Relevan dengan kutipan tersebut, Effendi juga memberikan gambaran moderasi metode Teologi NU sebagai berikut:

> Teologi Mu'tazilah bisa dianggap sebagai teologi rasional yang percaya pada kemampuan akal atau rasio manusia. Berbeda dengan ulama-ulama ortodoks yang menekankan pada sumber-sumber naqliyah atau teks-teks scriptural, bahkan berpegang teguh pada makna harfiah, kaum Mu'tazilah menekankan pada pengertian dan penafsiran rasional. Al-Asy'ari dan al-Maturidi yang dianggap sebagai pelopor teologi Ahlussunnah wal jama'ah mencoba mengharmoniskan dalil-dalil naqliyah (Al-Qur'an dan hadis) serta pemahaman 'aqliyah (rasional) dalam merumuskan teologi Islam.[27]

Memperhatikan kutipan tersebut dapat dipahami, bahwa metode teologi yang bersifat moderasi (*tawassuth*) merupakan "jalan tengah" antara metode rasional Mu'tazilah dengan metode tekstual Hanabilah-Hasyawiyah. Sebagaimana diketahui bersama, kaum Mu'tazilah, dengan metode berpikir rasional telah menjadikan rasio sebagai pengemudi dalam berakidah, dan kaum Hanabilah serta Hasyawiylah, dengan metode berpikir tekstual telah menjadikan pengemudi dalam berakidah. Sebagaimana disampaikan oleh Tim PWNU Jawa Timur, dalam karya bersama berjudul "*Aswaja an-Nahdliyyah"*, Mu'tazilah telah memosisikan akal di atas wahyu.[28] Sebaliknya, kaum Hanabilah dan Hasyawiyah, dengan metode berpikir tekstual, melakukan pengebirian dan pengabaian rasio atau akal dalam berakidah.[29]

Sebagai implikasi logis, metode moderasi (*tawasuth*) Teologi NU, tentu sangat relevan dengan latar belakang historis tersebut, bersumber dari wahyu atau dalil *naqli* (Al-Qur'an dan al-Hadis) dan sekaligus akal atau rasio atau dalil *'aqli*. Dengan kata lain, bangunan akidah NU bersumber dari wahyu atau dalil naqli dan sekaligus rasio atau dalil 'aqli, seperti halnya Asy'ariah[30] dan Maturidiah.[31] Sebagaimana dikatakan oleh KH. Achmad Siddiq dalam buku *Pedoman Berpikir Nahdlatul Ulama*, *al-Fikrah an-Nahdliyyah*, bahwa "di bidang akidah (kepercayaan) haruslah berdasar dalil *naqli* (nas Al-Qur'an dan al-Hadis), dalil *'aqli* (akal dan logika)".[32] KH. Ahmad Siddiq, masih dalam

---

[27] Effendi, *Pembaruan tanpa Membongkar Tradisi*, hlm. 24

[28] Tim PWNU Jatim, *Aswaja an-Nahdliyyah,* hlm. 14.

[29] Ramli, *Pengantar Sejarah Ahlussunnah,* hlm. 82.

[30] Lihat, Tim PWNU Jawa Timur, *Aswaja an-Nahdliyyah,* hlm. 14.

[31] Tim PWNU Jatim, *Aswaja an-Nahdliyyah,* hlm. 15.

[32] Achamd Siddiq, *Pedoman Berpikir Nahdlatul Ulama* (Surabaya: FOSSNU Jawa Timur, 1992), hlm. 18.

al-Fikrah an-Nahdliyyah, juga mengatakan, "Bagi Nahdlatul Ulama yang berhaluan mazhab Ahlussunnah Wal Jama'ah, prinsip *tawassuth* ini bukan saja dalam bidang filosofis, melainkan meliputi semua bidang, antara lain, bidang akidah: berpegang teguh pada dalil *naqli* (nas Al-Qur'an dan al-Hadis) dan dalil *'aqli* (rasio dan logika)".[33] Teologi NU, dengan karakter metode moderasi (*tawassuth*) tersebut, yang secara epistemologis memosisikan dalil *naqli* (wahyu) dan sekaligus dalil *'aqli* (rasio) sebagai sumber akidah Islam, berbeda dengan Mu'tazilah yang menjadikan rasio sebagai pengemudi dalam berakidah. Berbeda pula dengan kaum Hanabilah dan Hasyawiyah pada pihak lain, yang menjadikan teks sebagai pengemudi dalam berakidah. Dalam konteks inilah, penting diperhatikan penjelasan yang disampaikan oleh Idrus Ramli, dengan menuqil keterangan al-Ghazali dari *ar-Risalah al-Ladunniyah*, berikut ini:

Ahli *nazhar* (nalar) dalam ilmu akidah ini pertama kali berpegangan dengan ayat-ayat Al-Qur'an, kemudian dengan hadis-hadis Rasulullah saw. dan terakhir dengan dalil-dalil rasional dan argumentasi-argumentasi analogis.[34]

Dengan memosisikan dalil *naqli* dan dalil *'aqli* sekaligus sebagai sumber akidah Islam, Teologi NU dengan karakter metodologis bersifat moderasi atau *tawassuth* tersebut, jelas memosisikan dua sumber itu sebagai kesatuan yang tidak terpisahkan dalam tata kerja epistemologi Teologi NU. Itulah sebabnya Tim PWNU Jawa Timur, dalam karya kolektif berjudul *Aswaja an-Nahdliyyah*, perihal moderasi dimensi metodologis Asy'ariah ini, mereka pernah menegaskan: "Meskipun wahyu di atas akal, namun akal tetap diperlukan dalam memahami wahyu".[35] Kemudian, dalam kaitannya dengan moderasi dimensi metodologis Maturidah, lebih lanjut Tim PWNU Jawa Timur mengatakan: "Suatu kesalahan apabila kita berhenti berbuat pada saat tidak terdapat nas (*naql*), sama juga salah apabila kita larut tidak terkendali dalam menggunakan rasio (*'aql*)". Menggunakan '*aql* sama pentingnya dengan menggunakan *naql*.[36] Tampaknya, hubungan bersifat komplementer antara dalil *naqli* dan dalil *'aqli* dalam metodologi moderasi Teologi NU, yang sesuai dengan Aswaja Asy'ariah dan Maturidiah, menjadikan dua sumber itu secara bersama-sama dalam

[33] Achmad Siddiq, *Pedoman Berpikir Nahdlatul Ulama,* hlm. 28.

[34] Ramli, *Mazhab al-Asy'ari,* hlm. 183.

[35] Tim PWNU Jatim, *Aswaja an-Nahdliyyah,* hlm. 14.

[36] Tim PWNU Jatim, *Aswaja an-Nahdliyyah,* hlm. 15.

menjelaskan Teologi NU. Dalam konteks ini, KH. Achmad Siddiq dalam *al-Fikrah an-Nahdliyyah* mengatakan, bahwa bagi Nahdlatul Ulama yang bermazhab Ahlussunnah Wal Jama'ah, prinsip *tawassuth* dalam bidang akidah "berpegang teguh dalil *naqli* (Al-Qur'an dan al-Hadis) dan dalil *'aqli* (rasio dan logika) yang tidak bertentangan dengan dalil *naqli*".[37]

Meski dalam metode moderasi (*tawasuth*) Teologi NU, dalil *naqli* sekaligus dalil *'aqli* secara bersama dipergunakan, tetapi tentunya masing-masing mempunyai derajat berbeda. Hal demikian, tercermin dalam ungkapan yang disampaikan oleh KH. Ahmad Siddiq dalam *al-Fikrah an-Nahdliyyah* berikut ini: "Di bidang akidah … Dalil *naqli* di atas dalil *'aqli*".[38] Tim PWNU, dengan merujuk Asy'ariah, dalam karya kolektif berjudul *Aswaja an-Nahdliyyah,* menyampaikan, bahwa "Jika dalam paham Mu'tazilah posisi akal di atas wahyu, Asy'ariah berpendapat wahyu di atas akal".[39] Itulah sebabnya diwanti-wanti dalam Teologi NU, sebagaimana ditegaskan oleh KH. Ahmad Siddiq, bahwa dalil *'aqli* yang dimaksudkan adalah "dalil *'aqli* yang tidak bertentangan dengan dalil *naqli*".[40]

Seiring dengan karakter metodologis berpikir "agamis" dalam tradisi Teologi Islam, akidah NU didasarkan pada dalil-dalil *naqli* (wahyu) dan dalil-dalil *'aqli* (akal). Sebagaimana ditegaskan oleh KH. Achmad Siddiq, bahwa "dalam bidang akidah (kepercayaan), haruslah berdasarkan dalil *naqli* (nas Al-Qur'an dan al-Hadis) dan dalil 'aqli (akal dan logika), dengan posisi dalil *naqli* di atas dalil *'aqli* sehingga dalil *'aqli* tidak boleh bertentangan dengan dalil *naqli*.[41] Di tempat lain ia pernah mengatakan, bagi Nahdlatul Ulama yang berhaluan Ahlussunnah wal Jama'ah prinsip *tawassuth* dalam bidang akidah adalah: "berpegang teguh pada dalil *naqli* (nas Al-Qur'an dan al-Hadis) dan dalil *'aqli* (rasio dan logika) yang tidak bertentangan dengan dalil *naqli*".[42] Dalam konteks ini, Aswaja NU tidak sejalan dengan Mu'tazilah yang terlalu rasionalistis sehingga memaksa dalil *naqli* untuk disesuaikan dengan apa yang dapat dipahami oleh akal mereka (dalil *'aqli*).[43] Sejalan

[37] Achmad Siddiq, *Pedoman Berpikir Ndlatul Ulama,* hlm. 28.

[38] Achmad Siddiq, *Pedoman Berpikir Nahdlatul Ulama,* hlm. 18.

[39] Tim PWNU Jatim, *Aswaja an-Nahdliyyah,* hlm. 14.

[40] Achamd Siddiq, *Pedoman Berpikir Nahdlatul Ulama,* hlm. 24.

[41] Lihat, Achmad Siddiq, *Pedoman Berpikir Nahdlatul Ulama,* hlm. 18.

[42] Achmad Siddiq, *Pedoman Berpikir Nahdlatul Ulama,* hlm. 28.

[43] Achmad Siddiq, *Pedoman Berpikir Nahdlatul Ulama,* hlm. 28.

dengan itu, di tempat lain dijelaskan oleh KH. Achmad Siddiq, bahwa moderasi metode berpikir dalam akidah Aswaja NU dalam bidang akidah Islam adalah "keseimbangan dalil *'aqli* (argumentasi rasional) dengan dalil *naqli* (nas Al-Qur'an dan al-Hadis) dengan pengertian, bahwa dalil *'aqli* dipergunakan dan ditempatkan di bawah dalil *naqli*.[44] Oleh karena itu, apabila akal tidak dapat memahami wahyu, maka sebagaimana ditegaskan oleh Tim PWNU Jawa Timur, "akal haruslah tunduk dan mengikuti wahyu".[45]

[44] Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyyah,* (Bangil: Persatuan, 1980), hlm. 49.

[45] Tim PWNU Jatim, *Aswaja an-Nahdliyyah,* hlm. 28.

نهضة العلماء
N U

BAB V
DOKTRIN TEOLOGI NAHDLATUL ULAMA

Sifat-sifat Tuhan

Menyangkut doktrin teologi Ahlussunnah wal Jama'ah NU tentang sifat-sifat Tuhan, sebagaimana telah diuraikan oleh KH. Achmad Siddiq, Rais Aam Syuriyah PBNU (1984-1991),[1] dalam karyanya berjudul "*Pedoman Berpikir Nahdlatul Ulama, al-Fikrah an-Nahdliyyah*", bahwa "Allah mempunyai sifat-sifat yang membuktikan kesempurnaan-Nya dengan tanpa menyerupakan-Nya dengan makhluk".[2] Sejalan dengan itu, Muhammad Tholhah Hasan, Ketua Tanfidziyah PBNU 1989-1994 dan Rais Syuriah PBNU 1994-1999), dalam karyanya "*Ahlussunnah Wal-Jama'ah dalam Perspepsi dan Tradisi NU*", dengan merujuk pada Asy'ariah dan Maturidiah, mengatakan bahwa "Allah Swt. itu mempunyai sifat-sifat dan sifat-sifat Allah bukan dzat-Nya. Tapi sifat-sifat tersebut berada pada dzat-Nya".[3] Idrus Ramli, Choirul Anam dan juga KH. Asep Saifuddin Chalim, ketua umum PP. PERGUNU, menegaskan "Allah memiliki sekian banyak sifat,… sifat-sifat Allah yang wajib diketahui oleh setiap Mukmin yang baligh dan berakal adalah 20 sifat yang wajib bagi Allah….".[4] Penjelasan serupa dijelaskan pula dalam kitab *ad-Dasuqi 'ala Umm al-Barahin* sebagai berikut ini:

---

1 Perihal uraian biografis secara lebih luas tentang KH. Ahmad Siddiq, terutama dalam konteks tokoh ini sebagai Rais 'Aam Syuriah PBNU, dapat dibaca: M. Solahudin, *Nakhoda Nahdliyyin,* (Kediri: NOUS, 2013), hlm. 113-128.

2 KH Achmad Siddiq, *Pedoman Berpikir Nahdlatul Ulama*, hlm. 28.

3 Muhammad Tholhah Hasan, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah dalam Persepsi dan Tradisi NU,* (Jakarta: Lantabora Press, 2003), hlm. 35.

4 Ramli, *Pengantar Sejarah Ahlussunnah,* hlm. 171, Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU,* hlm. 160, Asep Saifuddin Chalim, *Membumikan Aswaja, Pegangan Para Guru NU,* (Surabaya: Khalista dan PP PERGUNU, 2012), hlm. 67.

واعلم أن التحقيق أن الوجود صفة إعتبارية لا حال
كماقيل به وليس نفس ذات الموجود وأن قول الأشعرى
الوجود عين الموجود المراد منه أن الوجود ليس صفة
ثابتة في الخارج زائدة على الذات[5]

Artinya: ketahuilah bahwasannya yang benar adalah pendapat yang mengatakan bahwa wujud itu merupakan sifat *i'tibariyyah* bukan *hal* (keadaan) sebagaimana telah diuraiakan, dan bukan pula esensi dari dzat yang memiliki wujud itu sendiri. Dan sesungguhnya pendapat al-Asy'ari yang mengatakan wujud adalah *'ain al-maujud* maka yang dimaksudkan (dengan ungkapan itu) adalah bahwa wujud itu bukan sifat tambahan yang berada (berdiri sendiri) di luar dzat Tuhan.

Memperhatikan sejumlah keterangan tersebut dapat dipahami bahwa dalam hal sifat Tuhan, doktrin teologi NU, dengan rujukan Ahlussunnah wal Jama'ah Asy'ariah dan Maturidiah, mengakui bahwa Allah Swt. benar-benar mempunyai sifat, dan sifat itu bukan dzat-Nya, tetapi berada pada dzat-Nya, bukan di luar dzat-Nya. Kalau memang demikian, berarti doktrin teologi NU, khususnya dalam hal sifat Tuhan sebagaimana disampaikan oleh Tholhah Hasan, berlainan dengan pandangan Mu'tazilah yang tidak mengakui sifat-sifat Allah Swt., sebab Mu'tazilah berpendapat bahwa "dzat Allah tidak boleh dibedakan dengan sifat-Nya".[6] Atau sebagaimana disampaikan oleh KH. Achmad Siddiq, pandangan NU dalam hal sifat Tuhan berada pada posisi moderasi (*tawassuth*) antara kaum *musyabbihah* di satu pihak, yang terlalu tekstual (laterlek) dalam memahami dalil-dalil tentang sifat Tuhan sehingga sampai menyerupakan Tuhan dengan makhluk, dan kaum *mu'aththilah* di lain pihak, yang berpandangan bahwa Allah tidak memiliki sifat apa-apa.[7] Adapun penjelasan mengenai sifat Tuhan yang disampaikan oleh KH. Achmad Siddiq, Rais Aam Syuriah PBNU (1984-1991), terdeskripsi dalam kutipan berikut ini.

> Bagi Nahdlatul Ulama yang berhaluan mazhab Ahlussunnah Wal-Jama'ah, prinsip *tawassuth* ini bukan saja dalam bidang filosofis, tetapi meliputi semua bidang, antara lain bidang aqidah. ... dan dengan demikian, menolak *extremesme* yang ada pada: ... *Musyabbihah*, yang terlalu laterlek memahami dalil-dalil yang menerangkan sifat-sifat

[5] Lihat, As-Syaikh Muhammad ad-Dasuqi, *Hasyiyah Ad-Dasuqi 'ala Umm al-Barahin,* (Semarang: Thaha Putra, t.th.), hlm. 5.

[6] Hasan, *Ahlussunnah Wal Jama'ah,* hlm. 36.

[7] Siddiq, *Pedoman Berpikir Nahdlatul Ulama,* hlm. 28-29.

> Allah sehingga mereka menyerupakan Allah dengan makhluk dengan adanya sifat-sifat yang sama. *Mu'ath'thilah*, yang terlalu khawatir terjerumus kepada menyerupakan Allah dengan makhluk sehingga mereka berpendapat bahwa Allah itu tidak mempunyai sifat apa-apa.[8]

Kemudian, keterangan serupa yang disampaikan oleh Muhammad Tholhah Hasan mengenai sifat Tuhan dapat dijelaskan melalui sebuah kutipan di bawah ini:

> Masalah keyakinan terhadap sifat-sifat Allah tersebut dengan segala kaitannya, membedakan paham Ahlussunnah Wal Jama'ah dengan Mu'tazilah yang tidak mengakui sifat-sifat Allah, sebab Mu'tazilah mengatakan bahwa dzat Allah tidak boleh dibedakan dengan sifat-Nya. Sebagai contoh pengertian ini, bahwa menurut Ahlussunnah, Allah mengetahui dengan ilmu-Nya. Sedangkan Mu'tazilah mengatakan, Allah mengetaui dengan dzat-Nya. Dan juga membedakan dengan Mujassimah, yang mengatakan, bahwa Allah mengetahui dengan mata-Nya.[9]

Merujuk kepada uraian tersebut di atas sungguh dapat ditegaskan bahwa dalam hal sifat Tuhan, doktrin teologi NU, yang menurut Hasan merujuk pandangan Asy'ariah dan Maturidiah, berpandangan bahwa "Allah benar-benar mempunyai sifat, dan sifat itu bukan dzat-Nya, tetapi ada pada dzat-Nya". Dengan pandangan seperti ini berarti doktrin teologi NU berada pada posisi moderasi (*tawassuth*) antara dua pandangan ekstrem. Meminjam term yang dipergunakan oleh KH. Achmad Siddiq, moderasi doktrin teologi NU mengenai sifat Tuhan, berada di antara kaum *Musyabbihah* dan *Mu'aththilah*, atau dalam istilah Hasan, moderasi antara Mu'tazilah dan *Mujassimah*. Jika disimak secara seksama penjelasan KH. Achmad Siddiq dan sekaligus Tholhah Hasan di atas, tampaknya dapat ditarik benang merah bahwa yang diungkapkan oleh KH. Achmad Siddiq dengan *term Musyabbihah* adalah identik dengan *Mujassimah* dalam istilah Hasan, dan *term* yang diartikulasikan KH. Achmad Siddiq dengan kaum *Mu'aththilah* identik dengan *term* Mu'tazilah dalam bahasa Hasan. Relevan dengan hal ini, Chotibul Umam dan kawan-kawan, ketika menjelaskan ciri khas akidah Ahlussunnah wal Jama'ah adalah sebagai: "mazhab jalan tengah (moderat), tidak menafikan sifat dan tidak pula men-*tasybih*-kan (menyerupakan)-Nya dengan makhluk",[10] dengan landasan firman

---

[8] Siddiq, *Pedoman Berpikir Nahdlatul Ulama*, hlm. 28-29.

[9] Hasan, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah*, hlm. 36.

10 Umam et. al., *Paham Ahlus-Sunnah*, hlm. 34.

Allah Swt. dalam Qs. al-Baqarah (2): 143—*wa kadzalika ja'alnakum ummatan wasathan*... (demikianlah Kami menjadikan kamu ummat yang moderat (jalan tengah).

Sungguh pun doktrin teologi NU, dalam hal sifat-sifat Tuhan, berpandangan bahwa Allah Swt. benar-benar memiliki sifat, dan sifat itu bukan dzat Tuhan tetapi ada pada dzat-Nya, secara substantif pandangannya adalah sejalan dengan Ahlussunnah wal Jama'ah Asy'ariah dan Maturidiah. Hanya saja ketika dilakukan pelacakan lebih lanjut meningkat pada klasifikasi atau kategorisasi sifat-sifat Tuhan, di mana antara Asy'ariah dan Maturidiah secara instrumental ada perbedaan, tampaknya doktrin teologi NU bersifat sangat fleksibel bisa bergerak pada Asy'ariah atau Maturidah, dengan tanpa ada ketegasan keharusan mengambil satu dari dua pandangan yang tersedia itu. Kecenderungan seperti ini, setidaknya tercermin dalam keterangan yang disampaikan oleh Hasan di bawah ini:

> Hanya saja menurut Asy'ariah sifat-sifat Allah itu ada yang merupakan "sifat dzatiyah", yakni sifat-sifat yang ada pada dzat Allah yang Qadim, yang Azali (*shifatuhu ad-dzatiyah al-qa'imah bi dzatihi*), seperti *al-Hayah, al-Qudrah, al-Iradah, al-'Ilmu, as-Sam'u* dan lain-lain. Dan ada yang merupakan "sifat *fi'liyah*", yakni sifat-sifat yang menunjukkan perbuatan atau tindakan Allah, seperti: *ar-Razzaq, al-'Adil, al-Mu'iz, al-Mudhill* dan lain-lain sifat-sifat Allah yang oleh Imam al-Asy'ari dalam *al-Luma'*-nya disebut sebagai sifat-sifat yang tidak mengandung konsekuensi berlawanan (*ma la dlidda laha*). Sifat-sifat *fi'liyah* tersebut tidak Qadim atau tidak *'azali*. Tetapi Maturidiah tidak membedakan sifat-sifat Allah antara yang *dzatiyah* dan *fi'liyah*. Menurut Maturidiah semua sifat Allah itu Qadim atau Azali.[11]

Berdasarkan uraian panjang mengenai sifat-sifat Tuhan di atas, setidaknya dapat ditegaskan adanya tiga hal berikut ini berkaitan dengan doktrin Teologi NU. ***Pertama***, sebatas dalam hal pandangan bahwa "Allah benar-benar mempunyai sifat", Teologi NU, sebagai Ahlussunnah wal Jama'ah, pandangannya sejalan dengan ajaran aliran Asy'ariah dan sekaligus Maturidiah. Hanya saja kemudian dalam penjelasan kelanjutannya, ketika dikatakan "sifat Tuhan bukan dzat-Nya, tetapi ada pada dzat-Nya" (*la hiya huwa wa la hiya ghairuh*), tampaknya doktrin teologi NU pada titik ini lebih dekat dengan redaksi yang dipergunakan Asy'ariah (ketimbang Maturidiah) karena ungkapan redaksional seperti itu secara historis memang diintroduksi

[11] Hasan, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 36.

oleh Abu Hasan al-Asy'ari. ***Kedua***, dengan konsepsi teologis sifat Tuhan, sebagaimana disampaikan pada poin pertama di atas, "sifat Tuhan bukan dzat-Nya, tetapi sifat Tuhan ada pada dzat-Nya", menunjukkan bahwa doktrin Teologi NU berada pada posisi moderasi (*tawasshuth*) di antara dua kutub pandangan ekstrem: moderasi di antara kaum *Mu'aththilah* (Mu'tazilah), yang meniadakan sifat-sifat Tuhan (*nafy as-shifat*), dengan kaum *Musyabbihah* (*Mujassimah*), yang berkecenderungan menyerupakan sifat-sifat Tuhan dengan makhluk-Nya. Dan ***ketiga***, dikemukakannya dua buah pandangan yang berbeda (secara instrumental, tidak sampai pada perbedaan secara esensial) antara Asy'ariah dan Maturidiah dalam hal klasifikasi atau kategorisasi sifat-sifat Tuhan, dengan tanpa ada kata putus akhir keharusan mengikuti salah satu dari dua pandangan itu, mengisyaratkan bahwa doktrin Teologi NU bersikap fleksibel dalam mensikapi masalah ini, yakni boleh melakukan pemilihan salah satu dari dua pandangan Asy'ariah dan Maturidiah itu, tentu dengan tanpa menjustifikasi salah terhadap yang lain dikarenakan keduanya masih dipandang berada pada bingkai kebenaran Ahlussunnah wal Jama'ah.

Dengan demikian, dapat disarikan kembali bahwa doktrin teologis yang menyangkut sifat-sifat Tuhan, Teologi NU benar-benar meyakini Allah benar-benar mempunyai sifat, dan sifat itu bukan dzat Tuhan dan juga bukan lain dari dzat-Nya tetapi berada pada dzat-Nya. Dalam lingkup Ahlussunnah wal Jama'ah, pandangan bahwa Allah benar-benar memiliki sifat, hal demikian ini jelas lebih sejalan dengan pandangan Asy'ariah dan sekaligus Maturidiah karena memang kedua aliran ini berpandangan bahwa Allah benar-benar mempunyai sifat.[12] Hanya kemudian dalam redaksi penjelasannya, khususnya ungkapan yang mengatakan bahwa "sifat Tuhan itu bukan dzat-Nya, dan bukan pula lain dari dzat-Nya, melainkan ada pada dzat-Nya", jelas redaksi semacam ini lebih mendekati pada redaksi yang biasa dipergunakan oleh Abu Hasan al-Asy'ari,[13] ketimbang Abu Mansur al-Maturidi, meski secara sumstantif tidak ada perbedaan. Dengan kata lain, meski secara substantif Teologi NU sejalan dengan Asy,ariah dan sekaligus Maturidiah dalam hal mengakui sifat-sifat Tuhan, tetapi dalam hal bahasa redaksi, pengungkapannnya Teologi NU lebih sesuai menggunakan *term* Asy'ariah ketimbang Maturidiah. Bila dibandingkan dengan aliran Teologi Islam yang telah ada, dengan konsepsi semacam

[12] Lihat, Nasution, *Teologi Islam,* hlm. 136-137.

[13] Nasution, *Teologi Islam,* hlm. 136.

itu berarti NU dalam doktrin teologisnya menempati posisi moderasi atau *tawassuth* antara pandangan kaum *Mu'aththilah*-Mu'tazilah dengan kaum Mujassimah-Musyabbihah Hasyawiyah.

Teori Perbuatan Manusia (af'al al-'ibad)

Menyangkut doktrin teologis tentang teori perbuatan, disampaikan oleh KH. Achmad Siddiq bahwa *masyi'ah* (kehendak yang menentukan) berbuat dari Tuhan sedangkan kasab (ikhtiar dan usaha) dari manusia, atau dengan kata lain manusia yang mempunyai rencana, tetapi Tuhan yang menentukan berhasil atau tidak rencana itu".[14] Seiring dengan karakter moderasi Aswaja, dalam hal teori perbuatan manusia ini, akidah NU, sebagaimana ditegaskan oleh KH. Achmad Siddiq, NU berada di antara paham Jabariah dan Qadariah.[15] Menurut Muchith Muzadi, dalam teori perbuatan manusia, Teologi NU berada pada posisi pertengahan antara Jabariah dan Qadariah, dan ini merupakan manifestasi karakter moderasi (*at-tawassuth*) Ahlussunnah wal Jama'ah NU.[16] Lebih lanjut dijelaskan oleh KH. Achmad Siddiq, Jabariah terlalu bersandar pada takdir sehingga manusia tidak mempunyai rasa tanggung jawab karena tidak memiliki kemampuan unatuk berkehendak berbuat apa-apa. Sementara itu, Qadariah berlebih-lebihan menilai kehendak makhluk sehingga mereka berpendapat bahwa segala sesuatu sepenuhnya timbul karena kehendak makhluk sendiri, tidak ada "campur tangan" Tuhan.[17] Dalam konteks inilah tampaknya kemudian dikatakan oleh KH. Achmad Siddiq bahwa dalam mengahadapi suatu peristiwa harus dihadapi secara wajar, tidak boleh panik dan jengkel yang kemucian cenderung menyalahkan semua pihak sebagai dilakukan oleh Khawarij, dan atau Syi'ah yang terlalu mencintai Ali sehingga menyalahkan semua pihak yang tidak mau memuha Ali menurut cara mereka.[18] Sehubungan dengan ini, KH. Achmad Siddiq pernah menyampaikan, NU tidak tergesa-gesa menjatuhkan vonis musyrik, kufur dan sebagainya atas mereka yang karena satu dan lain hal belum dapat memurnikan tauhid/akidahnya, semurni-murninya.[19]

[14] Siddiq, *Pedoman Berpikir Nahdlatul Ulama,* hlm. 28.

[15] Siddiq, *Pedoman Berpikir Nahdlatul Ulama,* hlm. 29.

[16] Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif,* hlm. 149.

[17] Siddiq, *Pedoman Berpikir Nahdlatul Ulama,* hlm. 29.

[18] Siddiq, *Pedoman Berpikir Nahdlatul Ulama,* hlm. 28.

[19] Siddiq, *Pedoman Berpikir Nahdlatul Ulama,* hlm. 49.

Sementara itu, Muhammad Tholhah Hasan dalam upaya menjelaskan Teologi NU tentang masalah perbuatan manusia (*af'al al-'ibad*), dalam karyanya "*Ahlussunnah Wal-Jama'ah dalam Persepsi dan Tradisi NU*", merujuk kepada teori perbuatan yang disampaikan oleh Asy'ariah dan Maturidiah. Dalam kaitan ini, Tholhah Hasan mula-mula menjelaskan sisi-sisi "persamaan" yang mempertemukan Asy'ariah dengan Maturidiah, dangan pernyataan: "Baik al-Asy'ari maupun al-Maturidi berpendapat, bahwa Allah yang menciptakan perbuatan-perbuatan manusia itu".[20] Sejalan dengan itu, Chotibul Umam et. al., ketika menjelaskan rukun iman keenam "*wa bi al-qadri khairihi wa syarrihi min Allah*", memberikan penegasan kata akhir "semua perbuatan manusia, baik iman maupun kafir, baik taat maupun maksiat, adalah diciptakan oleh Allah Swt.".[21] Lebih jauh, dikatakan oleh Tholhah Hasan,[22] bahwa pandangan teologis semacam ini "Allah yang menciptakan semua perbuatan manusia" didasarkan pada firman Allah Swt. di dalam Qs. as-Shaffat: 96—*wa Allahu khalaqakum wama ta'maluna* (dan Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu kerjakan).

Setelah menjelaskan sisi persamaan tersebut, selanjutnya, Tholhah Hasan menunjukkan sisi-sisi perbedaan antara pandangan al-Asy'ari dan al-Maturidi dalam masalah perbuatan manusia. Perihal perbedaan pendapat al-Asy'ari dan al-Maturidi dalam masalah perbuatan manusia dideskripsikan oleh Tholhah Hasan sebagaimana di bawah ini:

> Pada dasarnya al-Asy'ari berpendapat bahwa perbuatan manusia itu tidak lebih dari perbuatan yang diciptakan oleh Allah dan dilimpahkan kepada manusia sebagai "tempat perbuatan" tersebut. Manusia pada hakikatnya tidak mempunyai daya yang efektif untuk melakukan perbuatannya sendiri selama tidak sesuai dengan yang telah diprogramkan oleh Allah. Teori al-Asy'ari dikenal dengan "*al-kasab*", yang oleh para ahli kalam dirasakan sulit untuk menjelaskannya. Dalam hal ini dinilai bahwa konsep "*al-kasab*" mendekati konsep Jabariah (golongan yang mengatakan bahwa manusia tidak dapat melakukan apa-apa terhadap perbuatannya sendiri, sebab semua sudah ditentukan oleh Allah. Oleh karena itu, manusia tidak bertanggungjawab terhadap perbuatannya). Berbeda dengan pendapat al-Maturidi, meskipun meyakini dengan kekuasaan Allah yang tidak terbatas terhadap perbuatan manusia, tetapi al-

[20] Hasan, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah*, hlm. 39.

[21] Umam et. al., *Paham Ahlussunnah*, hlm. 33.

[22] Hasan, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah*, hlm. 39.

> Maturidi memandang bahwa manusia ikut mempunyai peranan dalam perbuatannya. Dalam konsep al-Maturidi, perbuatan manusia itu terdiri dari dua macam perbuatan, yakni perbuatan Tuhan dalam bentuk penciptaan daya kemampuan pada diri manusia (*khalq al-istitha'ah*) dan perbuatan manusia dalam bentuk pemakaian penggunaan daya tersebut (*isti'mal al-istitha'ah*).[23]

Memperhatikan kutipan tersebut, nyatalah memang ada perbedaan antara al-Asy'ari dan al-Maturidi dalam hal perbuatan manusia, di samping dua tokoh ini sependapat "Allah mencipta semua perbuatan manusia" sebagaimana diuraikan di atas. Pandangan al-Asy'ari tentang perbuatan manusia, melalui teori *al-kasab*-nya, berintikan pada "perbuatan itu diciptakan oleh Allah dan manusia sebagai tempat pelaksanaan perbuatan itu, dengan daya manusia yang tidak efektif". Konsep atau teori perbuatan seperti itulah yang kemudian dijelaskan oleh KH. Achmad Siddiq melalui pernyataan: "*Masyi'ah* (kehendak) yang menentukan itu dari Tuhan, sedangkan kasab (ikhtiar dan usaha) dari manusia, dengan perkataan lain: manusia mempunyai rencana, tetapi Tuhanlah yang menentukan berhasil tidaknya rencana itu".[24] Teori kasab al-Asy'ari seperti inilah, di mana manusia tidak punya kontribusi signifikan dalam perwujudan suatu perbuatan, yang kemudian dikomentari oleh sejumlah pihak lebih bernuansa Jabariah, sebagaimana disampaikan oleh Tholhah Hasan di atas. Hanya saja, harus segera dijelaskan bahwa meskipun konsep teori kasab al-Asy'ari lebih dekat dengan Jabariah, tetapi yang dimaksudkan Jabariah di sini adalah Jabariah moderat (yang masih mengakui adanya keterlibatan manusia dalam perwujudan perbuatan meski nilainya tidak signifikan), dan sama sekali bukanlah Jabariah ekstrem (yang meniadakan sama sekali keterlibatan manusia dalam perwujudan suatu perbuatan). Berlainan dengan teori kasab al-Asy'ari tersebut, al-Maturidi, dalam masalah perbuatan manusia, menempatkan manusia sebagai pihak yang ikut memiliki peran dan kontribusi signifikan dalam perwujudan perbuatan, yakni dalam bentuk "penggunaan daya", disandingkan peran Tuhan "penciptaan daya", tentu dengan tetap memandang Tuhan adalah pencipta perbuatan manusia. Dengan kata lain, dalam pandangan al-Maturidi, manusia memang mempunyai peran dan kontribusi signifikan dalam perwujudan perbuatan, namun tetap saja berada di bawah dominasi peran Tuhan, dan itulah sebabnya

[23] Hasan, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 39-40.

[24] Siddiq, *Pedoman Berpikir Nahdlatul Ulama,* hlm. 28.

tetap diakui oleh al-Maturidi "Tuhan merupakan pencipta perbuatan manusia".

Setelah menampilkan sisi perbedaan al-Asy'ari dan al-Maturidi dalam hal perbuatan manusia, tampaknya Tholhah Hasan sama sekali tidak memberikan catatan atau komentar berupa kata putusan akhir mengenai pendapat mana yang lebih baik untuk dijadikan pegangan dalam doktrin Aswaja teologi NU. Sikap Tholhah Hasan yang tidak memberikan komentar atau catatan semacam ini agaknya memberikan isyarat bahwa kedua pandangan teologis itu sama-sama benar dan bisa dijadikan rujukan sebagai ajaran Teologi NU dan keduanya tetap berada pada lingkup Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah. Lebih dari itu, dalam fenomena ini Tholhah Hasan tampaknya bermaksud memperlihatkan prinsip fleksibelitas Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah dalam bidang akidah pada Teologi Aswaja NU, yang dalam masalah perbuatan manusia bisa bergerak pada teori kasab al-Asy'ari dan al-Maturidi dan keduanya tetap dinilai berada pada posisi moderasi (*tawassuth*). Deskripsi jalan tengah atau moderasi (*tawassuth*) dalam Aswaja NU wujudnya memang besar, tidak bersifat limit-tunggal, meski dengan tetap ada batas kanan dan kirinya. Oleh karena teori kasab al-Asy'ari dan al-Maturidi masih berada "di dalam" garis tengah-besar itu, dengan posisi yang satu agak ke kanan dan satunya agak ke kiri, maka berarti keduanya masih berada pada jalur moderasi atau jalan tengah (*tawassuth*).

Setelah menjelaskan titik temu (esensial) dan titik beda (instrumental) teori perbuatan al-Asy'ari dan al-Maturidi, dengan tanpa kata putus akhir tentang mana yang lebih baik, selanjutnya, Tholhah Hasan mengangkat fenomena adanya pengikut dan murid-murid al-Asy'ari seperti al-Baqillani, al-Juwaini dan al-Isfirayini, yang bermaksud mendekatkan pendapat al-Asy'ari dan al-Maturidi. Menyangkut upaya melakukan sintesis antara teori kasab al-Asy'ari dan al-Maturidi yang dilakukan oleh para tokoh dan murid al-Asy'ari tersebut dijelaskan oleh Tholhah Hasan berikut ini:

> Perbuatan manusia itu terdiri dari dua daya/kemampuan, yakni daya yang diciptakan Tuhan dan daya yang dipakai oleh manusia, tetapi yang menentukan adalah daya yang diciptakan Tuhan, bukan daya manusia itu sendiri. Ungkapan para pendukung Ahlussunnah wal Jama'ah yang mengatakan: "Kami boleh berusaha, tetapi Allah menentukan hasilnya" merupakan aktualisasi dari pendapat tersebut "*ana urid wa anta turid wa Allahu yaf'alu ma yurid*".[25]

[25] Hasan, *Ahlussunnah wal Jama'ah,* hlm. 40.

Berdasarkan uraian panjang di atas maka berkaitan dengan doktrin teologi Aswaja NU dapat ditegaskan beberapa hal berikut ini. ***Pertama,*** doktrin teologi Aswaja NU, dalam masalah perbuatan manusia atau teori perbuatan, berpandangan bahwa "semua perbuatan manusia itu adalah diciptakan oleh Allah". ***Kedua,*** meski semua perbuatan manusia itu diciptakan oleh Tuhan, tetapi di dalamnya masih diakui adanya peran-keterlibatan manusia. Pada sisi inilah kemudian posisi doktrin teologi Aswaja NU, dalam masalah perbuatan manusia, berada pada posisi tengah atau moderasi (*tawassuth*) antara dua pandangan ekstrem Qadariah dan Jabariah. ***Ketiga,*** menyangkut intensitas atau derajat keterlibatan manusia dalam pewujudan suatu perbuatan, tampaknya terdapat perbedaan pendapat di dalam Teologi NU: ada sebagian yang lebih sejalan dengan teori kasab al-Asy'ari, yang meski terdapat peran dan keterlibatan manusia, tetapi perannya tidak signifikan karena daya (kemampuan) dan kehendak manusia tidak efektif dan yang efektif atau menentukan hanyalah kemampuan atau daya dan kehendak Tuhan. Dan ada pula sebagian lainnya yang lebih mengikuti al-Maturidi dengan menempatkan peran dan keterlibatan manusia secara signifikan dalam perwujudan perbuatan, meskipun tetap berada di bawah dominasi Tuhan. Hanya saja, sejalan dengan poin kedua di atas, doktrin teologi Aswaja NU sekali-kali tidak pernah sampai terjerumus ke dalam paham Qadariah di satu pihak, dan sekali-kali juga tidak akan sampai terjerumus ke dalam paham Jabariah (ekstrem) pada pihak lain, tetapi tetap konsisten berada pada posisi tengah atau moderasi (*tawassuth*)-nya. ***Keempat,*** seperti halnya para tokoh dan murid al-Asy'ari, ada sejumlah tokoh NU berupaya melakukan sintesis mengambil jalan tengah antara teori kasab al-Asy'ari dan al-Maturidi, yang tentu saja upaya kreatif semacam ini dianggap sah-sah saja karena masih berada dalam bingkai Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah. Upaya kreatif ini dilakukan untuk menempatkan manusia pada posisi lebih proporsional dengan mengakui peran signifikan manusia di satu sisi, dan peran dominan Tuhan pada sisi yang lain, dalam pelaksanaan perwujudan suatu perbuatan sehingga keduanya sama-sama memiliki peran dan kontribusi signifikan meski tetap berada pada dominasi peran Tuhan. Tampaknya, upaya kreatif oleh sejumlah pihak ini dilakukan karena menilai teori kasab al-Asy'ari lebih bernuansa dan dekat dengan Jabariah (moderat) di satu pihak, dan al-Maturidi, yang menempatkan manusia pada *isti'mal al-istitha'ah* (penggunaan kemampuan atau daya), lebih beraroma dan lebih dekat dengan Mu'tazilah. ***Kelima,*** meski dalam doktrin teologi Aswaja NU terdapat

keragaman konsepsi perihal teori perbuatan manusia, di samping ada yang lebih mengikuti teori kasab al-Asy'ari dan al-Maturidi, bahkan masih ada pula yang bermaksud melakukan sintesis keduanya, tetapi keragaman pandangan semacam itu masih dipandang tetap berada pada lingkaran kebenaran ajaran Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah dengan prinsip moderasi atau *tawassuth*-nya. Dalam hal ini, doktrin teologi Aswaja NU memperbolehkan kaum Nahdliyyin untuk memilih pandangan-pandangan yang telah ada.

Selanjutnya, perihal perbuatan manusi*a (af'al al-'ibad*), doktrin teologi Aswaja NU sepakat perihal adanya peran manusia dalam perwujudan suatu perbuatan, tetapi dengan tetap di bawah dominasi Tuhan sehingga Tuhan adalah pencipta segala perbuatan manusia. Dengan demikian, sebatas sampai dengan penjelasan ini, doktrin teologi Aswaja NU sejalan dengan pandangan aliran Asy'ariah dan sekaligus Maturidiah, yang kedua aliran ini sepakat adanya peran manusia di bawah dominasi Tuhan dalam perwujudan perbuatan manusia. Hanya saja, ketika sudah masuk pada persoalan sampai sejauh mana peran manusia dalam perwujudan suatu perbuatan, Teologi NU bersifat fleksibel dan toleran terhadap keragaman pandangan yang ada dan semuanya masih dipandang tetap berada pada lingkup jalan tengah karakter Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah. Dalam kaitan ini, ada sebagian yang lebih setuju dengan teori kasab al-Asy'ari yang dinilai lebih dekat dengan Jabariah (moderat) dan ada pula yang lebih merujuk kepada teori al-Maturidi, bahkan ada pula yang melakukan sintesis antara keduanya.

Meski ada keragaman pandangan dalam doktrin teologi Aswaja NU perihal sejauh mana peran manusia dalam perwujudan suatu perbuatan, tetapi semuanya tetap mengakui peran manusia dan Tuhan dalam perwujudan suatu perbuatan. Dengan tetap memberikan apresiasi peran manusia di satu sisi dalam perwujudan perbuatan, dan pengakuan dominasi peran Tuhan di sisi lain dalam perwujudan suatu perbuatan, berarti doktrin teologi Aswaja NU berada pada posisi moderasi antara dua kutub paham ekstrem, yaitu Qadariah (Mu'tazilah) dan Jabariah ekstrem. Dengan kata lain, doktrin teologi Aswaja NU dalam persoalan *af'al al-'ibad* (perbuatan manusia) berada pada posisi jalan tengah atau moderasi antara paham Jabariah (ekstirm) yang berpandangan bahwa semua perbuatan diciptakan oleh Tuhan sepenuhnya tanpa ada sedikit pun kontribusi manusia[26] dan paham Qadariah (Mu'tazilah), yang berpandangan bahwa semua perbuatan

[26] Nasution, *Teologi Islam,* hlm. 34.

diciptakan oleh manusia sendiri[27] tanpa ada campur tangan Tuhan dalam pelaksanaan perwujudannya.

Muslim Pelaku Dosa Besar

Adapun pandangan teologis NU tentang status hukum muslim pelaku dosa besar (tentu selian dosa musyrik) dapat dijelaskan sebagai berikut ini. Sejalan dengan pamahaman konsepsional iman dalam teologi NU yang telah ada, maka status hukum orang muslim yang melakukan dosa besar, di luar kemusyrikan, adalah tetap dijustifikasi sebagai mukmin, bukan kafir. Hal ini dapat dikatakan sebagai aktualisasi salah satu dari prinsip *tawassuth* atau moderasi NU yang menurut Muchith Muzadi, Mustasyar PBNU (sejak Muktamar ke-31 Boyolali, 2004), di antaranya: "Tidak tergesa menjatuhkan vonis musyrik, kufur dan sebagainya atas mereka yang karena satu dan hal lain hal belum dapat memurnikan tauhid atau akidah secara murni".[28] KH. Achmad Siddiq mengemukan *tawassuth* dalam bidang akidah, salah satunya adalah: "Menghadapi sesuatu peristiwa secara wajar, tidak panik, jengkel lalu terjerumus menyalahkan semua pihak, apalagi mengkafirkannya, dan dengan demikian, menolak ekstremisme".[29]

Sebagai implikasi dari pendapat di atas, maka tempat kembali di akhirat bagi muslim pelaku dosa besar yang masih berada dalam status mukmin dengan sebutan fasiq atau *al-mu'min al-'ashi* adalah surga. Dengan kata lain, karena orang muslim yang melakukan dosa besar (selain musyrik) statusnya masih dinyatakan sebagai orang beriman atau mukmin, maka di akhirat di akhirat kelak dalam pandangan NU mereka pasti masuk surga. Sebagaimana ditegaskan oleh Hasan, Ahlussunnah wal Jama'ah berpendapat bahwa orang muslim yang melakukan dosa besar kemudian meninggal dunia sebelum melakukan taubat, di akhirat tidak akan kekal dalam neraka, atau masuk surga, dikarenakan statusnya masih mukmin.[30] Hanya saja, apakah mereka langsung masuk surga atau singgah dulu di neraka diserahkan sepenuhnya kepada Allah Swt. Jika Allah berkenan mengampuni dosanya atau karena memperoleh syafaat dari Nabi saw., maka yang bersangkutan akan masuk surga dan jika tidak dapat ampunan, maka

---

[27] Nasution, *Teologi Islam*, hlm. 33-34.

[28] Lihat, misalnya: Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran*, diedit oleh A. Ma'ruf Asrori dan Saifullah, (Surabaya: Khalista, 2006), hlm. 71..

[29] Lihat, Siddiq, *Pedoman Bepikir Nahdlatul Ulama*, hlm. 28.

[30] Hasan, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah*, hlm. 41-42.

orang tersebut disiksa di neraka dulu kemudian setelah itu baru dimasukkan ke dalam surga.[31] Merujuk pendapat al-Asy'ari, sebagai ditegaskan Hasan bahwa pandangan teologis semacam ini didasarkan kepada firman Allah dalam Qs. an-Nisa' ayat 48 dan 116 berikut ini:

إن الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء

> Artinya: Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni dosa syirik, dan Dia mengampuni segala dosa selain dosa syirik itu, bagi siapa yang dikehendaki-Nya …. (Qs. an-Nisa': 48 dan 116).

Di samping itu juga didasarkan hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dan at-Turmudzi sebagai berikut ini:

لا يبقى في النار كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان

> Artinya: Tidak kekal di dalam neraka, orang yang di dalam hatinya ada iman meskipun seberat dzarrah.

Merujuk konsep iman di atas, maka dapat ditegaskan bahwa konsep iman Teologi NU tetap menampakkan sikap *tawassuth* atau moderat. Dalam hal struktur bangunan iman yang menempatkan keyakinan dalam hati dan pernyataan lisan sebagai *al-ashl* (pokok) dan amal perbuatan sebagai *al-far'* (cabang), berarti Teologi NU berada pada posisi moderasi antara Khawarij yang memosisikan tiga aspek iman di atas sebagai *al-ashl* dan Murji'ah (ekstrem) yang hanya menempatkan keyakinan dalam hati saja sebagai *al-ashl*. Lebih dari itu, penempatan amal perbuatan dalam posisi penting untuk kesempurnaan iman, meski statusnya hanya sebagai *al-far'*, berarti NU berada pada posisi tengah antara Khawarij (dan juga Mu'tazilah), yang begitu kukuh memosisikan amal perbuatan sebagai salah satu *al-ashl*, dan Murji'ah, yang sama sekali tidak mengapresiasi peran amal perbuatan.

Konsepsi Iman

Pembahasan tentang konsep iman berkaitan erat dengan tiga elemen unsur teknis bangunan iman berikut ini: pembenaran atau pengakuan dengan hati (*ma'rifah bi al-qalb*), penuturan atau pernyataan dengan lisan (*iqrar bi al-lisan*) dan pelaksanaan dengan anggota badan (*'amal bi al-arkan*). Perdebatan umat Islam mengenai masalah iman ini, sebagaimana terepresentasikan dalam perdebatan ahli kalam (*mutakallimin*) atau teolog muslim, tentu termasuk di dalamnya adalah *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah*, dan di dalamnya termasuk Aswaja

[31] Hasan, *Ah,ussunnah Wal-Ja,a'ah,* hlm. 42.

an-Nahdliyyin yang berkisar pada persoalan: apakah tiga hal tersebut semuanya merupakan unsur pokok iman (*al-ashl*) atau sebagian saja darinya yang merupakan unsur pokok iman? dan jika memang sebagian saja lalu mana yang pokok dan mana pula yang tidak pokok atau cabang (*al-far'*) dari iman? Terhadap pertanyaan teologis ini ada kelompok yang memberikan jawaban dengan konsep iman ideal, bahkan utopis, serta ada pula yang jawabannya bersifat sangat minimal batasan imannya, dan diantara keduanya ada yang bersifat moderat atau *tawassuth*.

Menyangkut konsepsi iman dalam doktrin teologi Aswaja NU dapat dilacak keterangan dari berbagai referensi terkait. Idrus Romli, dalam bukunya "*Pengantar Sejarah Ahlussunnah Wal-Jama'ah*", khususnya pada bagian ketujuh "Ringkasan Akidah Ahlussunnah Wal-Jama'ah", menegaskan: "Iman adalah pengakuan dengan lisan dan pembenaran dengan hati".[32] Chotibul Umam et. al., dalam bukunya "*Paham Ahlussunnah Wal Jama'ah*", menyatakan bahwa "iman adalah membenarkan dengan hati dan mengucapkan dengan lisan".[33] Doktrin teologi Aswaja NU, dalam hal konsepsi iman mencakup meyakini dalam hati (*ma'rifah bi al-qalb*), mengikrarkan atau menyatakan secara lisan (*iqrar bi al-lisan*), dan melaksanakan dengan anggota badan (*'amal bi al-arkan*) dalam bentuk ibadah dan muamalah. Hanya saja, jika dilakukan kategorisasi atas unsur *al-ashl* (pokok) dan *al-far'* (cabang), maka dua yang disebutkan pertama menempati posisi sebagai unsur pokok iman atau *al-ashl*, sedangkan yang disebut terakhir (*'amal bi al-arkan*) menempati posisi sebagai cabang atau *al-far'* dalam struktur bangunan iman sehingga ketika seseorang sudah meyakini dengan hati dan menyatakan secara lisan maka mereka sudah memenuhi persyaratan untuk disebut sebagai orang beriman atau mukmin. Bahkan,, dalam kondisi darurat, sebenarnya yang paling pokok dalam bangunan iman hanyalah keyakinan di dalam hati (*ma'rifah bi al-qalb*) sehingga ketika seseorang dipaksa oleh pihak tertentu kemudian lisannya terpaksa menyatakan tidak beriman, tetapi sepanjang hatinya tetap kokoh ada keyakinan, maka orang tersebut masih dikateogorikan sebagai orang mukmin. Keterangan serupa terdapat dalam kitab *Kifayatul 'Awam* berikut ini:

32 Ramli, *Pengantar Sejarah Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 171.

33 Umam et. al., *Paham Ashlussunnah Wal Jama'ah,* hlm. 31.

الإ يما ن لغة التصد يق وشر عا التصد يق بجميع ما جا ء
به النبى صلى الله صلى الله عليه وسلم[34]

Artinya: pengertian iman secara bahasa adalah membenarkan (*at-tashdiq*) dan secara istilah adalah membenarkan (a*t-tashdiq*) terhadap segala yang disampaikan oleh Nabi saw.

Merujuk keterangan di atas, dapat dipahami bahwa konsepsi iman dalam doktrin teologi Aswaja NU menempatkan keyakinan dalam hati (*ma'rifah bi al-qalb*) dan menyatakan atau mengikrarkan dengan lisan (*iqrar bi al-lisan*) sebagai unsur pokok atau *al-ashl* dalam struktur bangunan iman. Hal ini berarti dalam doktrin teologi Aswaja NU bahwa ketika pada diri seseorang sudah terpenuhi dua unsur pokok iman (*al-ashl*) tersebut, yakni keyakinan dalam hati dan peryataan secara lisan, maka orang yang bersangkutan sudah memenuhi persyaratan untuk secara apresiatif dinyatakan sebagai orang yang beriman atau mukmin (dalam pengertian iman minimalis yang belum sempurna). Bahkan dalam kondisi tertentu atau darurat hingga keberadaan iman terpaksa harus disembunyikan, maka meyakini dalam hati saja sudah dianggap cukup untuk memenuhi persyaratan sebutan sebagai orang beriman atau mukmin.

Meski untuk bisa dinyatakan sebagai orang beriman atau mukmin cukup dengan meyakini dalam hati dan mengikrarkan dengan lisan, tetapi derajat kesempurnaan iman sangat dipengaruhi amal perbuatan. Dalam konteks inilah pernyataan Chotibul Umam et. al. menjadi relevan ketika mengatakan: "Iman yang sempurna tidak akan tercapai kecuali dengan amal perbuatan".[35] Oleh karena itu, Idrus Ramli melengkapi definisi iman di atas dengan ungkapan "iman yang sempurna adalah pengakuan dengan lisan, pembenaran dengan hati dan pengamalan dengan anggota badan".[36] Dengan demikian, dapat ditegaskan, doktrin teologi Aswaja NU memang hanya memosisikan keberadaan keyakinan dengan hati dan ikrar dengan lisan sebagai unsur pokok (*al-ashl*) dari iman. Namun, pada saat yang sama keberadaan amal perbuatan (*'amal bi al-arkan*) juga sangat diapresiasi dan signifikan karena hanya dengan amal perbuatan kualitas iman seseorang akan bias mencapai derajat kesempurnaan, meskipun posisi amal perbuatan itu hanya sebagai cabang (*al-far'*).

[34] Al-Fadlali, *Kifayah al-'Awam*, hlm. 82.

[35] Umam et. al., *Paham Ahlussunnah*, hlm. 31.

[36] Ramli, *Pengantar Sejarah Ahlussunnah*, hlm. 171.

Perihal posisi penting amal perbuatan (*'amal bi al-arkan*), yang meski menempati posisi *al-far'* (cabang), tetapi berperan sangat penting untuk menghantarkan kesempurnaan iman seseorang, sebagaimana disampaikan oleh Chotibul Umam et. al.[37] didasarkan kepada sejumlah dalil naqli dalam Qs. al-Kahfi (18): 107 dan Qs. an-Nisa' (4): 65 berikut ini:

إن الذ ين أ منوا و عملوا الصا لحا ت كا نت لهم جنا ت الفرد وس نز لا

> Artinya: sesungguhnya orang-orang yang beriman dan beramal sholeh, maka bagi mereka adalah surga firdaus sebagai tempat tinggal. (Qs. al-Kahfi/18: 107).

فلا وربك لا يؤ منون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجد وا في أنفسهم حر جا فيما قضيت ويسلموا تسليما

> Artinya: Maka demi Tuhanmu, mereka tidak beriman hingga mereka berhukum kepada kamu dalam perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa keberatan dalam hati mareka terhadap keputusan yang kamu berikan dan mereka meminta dengan sepenuhnya. (Qs. an-Nisa'/4: 65).

Tentu saja konsep iman dengan menempatkan keyakinan dalam hati dan pernyataan secara lisan sebagai unsur pokok iman di satu pihak dan amal perbuatan sebagai *al-far'* pada pihak lain, berimplikasikan pada pandangannya terhadap status hukum orang muslim yang melakukan dosa besar.[38] Bagi NU, orang muslim pelaku dosa besar, di luar kemusyrikan, dalam pandangan doktrin teologi Ahlussunnah wal Jama'ah NU, status hukumnya masih tetap sebagai orang beriman atau mukmin, tidak kafir. Hanya saja, tentu kualitas keimanannya tidak sempurna karena dosa yang dilakukannya. Itulah sebanya mereka kadangkala dinamakan sebagai orang fasiq yang biasa pula disebut dengan ungkapan "*al-mu'min al-'ashi*" (orang mukmin, tetapi melakukan perbuatan maksiat).

Meski unsur pokok (*al-ashl*) hanya meliputi meyakini dengan hati dan kemudian menyatakan dengan lisan, tetapi kesempurnaan iman seseorang baru akan bisa tercapai apabila dilengkapi dengan *'amal bi al-arkan* (melaksanakan kebaikan dengan anggota badan). Dengan demikian, *'amal bi al-arkan* (melaksanakan dengan anggota badan) dalam struktur bangunan iman meski posisinya hanya menempati

---

[37] Umam et. al., *Paham Ashlussunnah,* hlm. 32.

[38] Sebagaimana kesepakatan umat Islam bahwa ketika seseorang melakukan kemusyrikan berarti dikeluarkan dari komunitas mukmin, maka dosa besar yang dimaksud di sini adalah dosa-dosa di luar musyrik.

al-far' (cabang), tetapi keberadaannya menjadi signifikan dalam perwujudan iman yang sempurna. Ini berarti dalam pandangan Aswaja NU, kualitas iman itu bisa bertambah dan berkurang (*al-iman yazid wa yanqush*) dan salah satu faktor penting kesempurnaan iman seseorang ditentukan oleh amal perbuatan. Sejalan dengan itu pula, Idrus Ramli pernah menyampaikan sebuah pernyataan: "Iman yang sempurna ialah pengakuan dengan lisan, pembenaran dengan hati dan pengamalan dengan anggota badan".[39]

Penjelasan mengenai unsur pokok sebagai konsep minimal iman dan unsur tidak pokok iman di atas, mengindikasikan pandangan NU tentang karakteristik iman yang tidak konstan, melainkan bisa naik dan turun kualitasnya. Ditinjau dari segi kualitas, iman itu memiliki sifat *yazid wa yanqush* (akan bertambah dan berkurang), di mana perubahan kualitas iman itu diantaranya dipengaruhi oleh kualitas amal perbuatan seseorang: semakin baik amal perbuatan seseorang maka semakin tinggi pula kualitas imannya dan sebaliknya, semakin kurang baik amal perbuatan seseorang maka akan semakin rendah pula kualitas imannya. Sejalan dengan pamahaman konsepsional iman semacam inilah, maka kemudian orang muslim yang melakukan dosa besar, di luar kemusyrikan, dalam pandangan doktrin teologi Aswaja NU, adalah tetap dijustifikasi sebagai mukmin, bukan kafir. Hal ini dapat dikatakan sebagai aktualisasi salah satu dari prinsip *tawassuth* atau moderasi NU yang menurut Muchith Muzadi, Mustasyar PBNU (sejak Muktamar ke-31 Boyolali, 2004), diantaranya adalah: "Tidak tergesa-gesa menjatuhkan vonis musyrik, kufur dan sebagainya atas mereka yang karena satu dan hal lain hal belum dapat memurnikan tauhid atau akidah secara murni".[40] Relevan dengan pandangan ini, KH. Achmad Siddiq mengemukan *tawassuth* dalam bidang akidah, salah satu maknanya adalah: "Menghadapi sesuatu peristiwa secara wajar, tidak panik, jengkel lalu terjerumus menyalahkan semua pihak, apalagi mengkafirkannya, dan dengan demikian, menolak ekstremisme".[41]

Sebagai implikasi dari pendapat tersebut, tempat kembali di akhirat bagi Muslim pelaku dosa besar yang masih dikatakan mukmin dengan sebutan fasiq atau *al-mu'min al-'ashi* adalah surga. Dengan kata lain, karena orang Muslim yang melakukan dosa besar (selain musyrik) masih dinyatakan sebagai orang beriman atau mukmin,

[39] Ramli, *Pengantar Sejarah Ahlussunnah,* hlm. 171.

[40] Lihat, misalnya: Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran,* hlm. 71.

[41] Lihat, Siddiq, *Pedoman Bepikir Nahdlatul Ulama,* hlm. 28.

maka di akhirat dalam pandangan NU mereka pasti masuk surga. Sebagaimana ditegaskan oleh Tholhah Hasan, Ahlussunnah wal Jama'ah berpendapat bahwa orang mukmin yang melakukan dosa besar kemudian meninggal dunia sebelum melakukan bertaubat, di akhirat tidak akan kekal dalam neraka, alias masuk surga karena masih ada iman.[42] Hanya saja, apakah mereka langsung masuk surga atau singgah dulu di neraka diserahkan sepenuhnya kepada Allah Swt. Jika Allah berkenan mengampuni dosanya atau karena memperoleh syafaat dari Nabi saw. maka yang bersangkutan akan masuk surga dan jika tidak dapat ampunan, maka orang tersebut disiksa di neraka dulu kemudian setelah itu baru dimasukkan ke dalam surga.[43] Merujuk pendapat al-Asy'ari, sebagaimana ditegaskan Thalhah Hasan, bahwa pandangan teologis semacam ini didasarkan kepada firman Allah dalam Qs. an-Nisa' ayat 48 dan 116 berikut ini:

إ ن الله لا يغفر أ ن يشر ك به و يغفر ما د ون ذ لك لمن يشاء

> Artinya: Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni dosa syirik, dan Dia mengampuni segala dosa selain dosa syirik itu, bagi siapa yang dikehendaki-Nya .... (Qs. an-Nisa': 48 dan 116).

Di samping itu juga didasarkan hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dan at-Turmudzi sebagai berikut ini:

لا يبقى في النا ر كان في قلبه مثقا ل ذ ر ة من الإ يما ن

> Artinya: Tidak kekal di dalam neraka, orang yang di dalam hatinya ada iman meskipun seberat dzarrah.

Memperhatikan konsep iman yang diuraikan di atas, maka dapat ditegaskan bahwa konsep iman Teologi NU (Jember) tetap menampakkan sikap *tawassuth* atau moderat. Dalam hal struktur bangunan iman yang menempatkan keyakinan dalam hati dan pernyataan lisan sebagai *al-ashl* dan amal perbuatan sebagai *al-far'* berarti Teologi NU berada pada posisi moderasi antara Khawarij, yang memosisikan tiga aspek iman di atas sebagai *al-ashl*, dan Murji'ah (ekstrem), yang hanya menempatkan keyakinan dalam hati saja sebagai *al-ashl*. Lebih dari itu, penempatan amal perbuatan dalam posisi penting untuk kesempurnaan iman, meski statusnya hanya sebagai *al-far'*, berarti Teologi NU berada pada posisi tengah antara Khawarij (dan juga Mu'tazilah), yang begitu kukuh memosisikan amal

[42] Hasan, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 41-42.

[43] Hasan, *Ah,ussunnah Wal-Ja,a'ah,* hlm. 42.

perbuatan sebagai salah satu al-ashl, dan Murji'ah, yang sama sekali tidak mengapresiasi peran amal perbuatan.

Kemudian dalam masalah konsepsi iman, doktrin teologi Aswaja NU berpandangan bahwa unsur esensial iman (*al-ashl*) adalah keyakinan dalam hati (*ma'rifah bi al-qalb*) dan kemudian dinyatakan secara lisan (*iqrar bi al-lisan*). Dengan kata lain, ketika seseorang sudah meyakin dalam hati dan kemudian menyatakan keyakinan hatinya itu dengan lisan, maka orang yang demikian ini sudah layak disebut sebagai orang beriman atau mukmin. Meskipun demikian, Teologi NU tetap mengapresiasi keberadaan amal perbuatan (*amal bi al-arkan*) yang meski posisinya hanya sebagai *al-far'* (cabang), tetapi sangat menentukan kualitas iman seseorang. Dengan pandangan semacam ini, doktrin teologi Aswaja NU lebih sejalan dengan Asy'ariah dan Maturidiah, di mana iman pada umumnya dikatakan sebagai *tashdiq*,[44] bukan amal perbuatan. Abu Hasan Al-Asy'ari sendiri, sebagaimana disampaikan oleh Harun Nasution, memberikan penjelasan bahwa "iman adalah *at-tashdiq bi Allah*".[45] Begitu pula Maturidiah, al-Bazdawi mengatakan bahwa "iman adalah menerima dalam hati dengan lidah bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan bahwa tidak ada yang serupa dengan-Nya".[46]

Meski *'amal bi al-arkan* diposisikan sebagai *al-far'* (cabang) dalam struktur bangunan iman, *'amal bi al-arkan* memiliki status sangat penting juga karena sangat berpengaruh terhadap kualitas iman seseorang. Iman yang sempurna tentu tidak akan pernah terwujud dengan tanpa adanya amal perbuatan. Itulah sebabnya dikatakan, bahwa iman yang sempurna harus terdiri dari dua unsur tersebut dan sekaligus dilengkapi dengan amal perbuatan (*'amal bi al-arkan*). Sekali lagi, hal ini berarti untuk bisa dinamakan mukmin cukup dengan adanya keyakinan dalam hati dan pernyataan dengan lisan, dan akan menjadi iman sempurna bila dilengkapi dengan amal kebaikan melalui anggota badan, dan dari sini mengisyaratkan bahwa kualitas iman itu tidak konstan, tetapi bisa berubah menaik atau menurun (*al-iman yazid wa yanqush*). Kualitas iman seseorang akan naik ketika amal perbuatannya semakin baik dan sebaliknya, kualitas iman akan berkurang ketika amal perbuatan jahatnya terus bertambah.

---

[44] Nasution, *Teologi Islam*, hlm. 147-148.

[45] Nasution, *Teologi Islam*, hlm. 148.

[46] Nasution, *Teologi Islam*, hlm. 148.

Dengan konsepsi iman semacam itu, berarti Teologi NU lebih dekat dengan Asy'ariah dan Maturidiah. Menempati posisi moderasi antara Khawarij (dan juga Mu'tazilah) yang konsep imannya bersifat idealis dan sekaligus utopis, dengan Murji'ah ekstrem yang berpandangan sifat iman itu konstan, tidak akan meningkat kualitas iman dengan amal kebaikan dan sebaliknya, iman tidak akan berkurang akibat dosa yang dilakukan oleh seseorang. Berawal dari konsep iman inilah maka dalam pandangan NU, dalam doktrin teologi Aswaja-nya, semua muslim pelaku dosa besar di luar kemusyrikan tetap dikatakan mukmin dengan predikat fasiq (*al-mu'min al-'ashi*) dan karenanya di akhirat masih masuk surga. Hanya saja, jalannya mereka masuk neraka dulu dan setelah itu baru masuk surga, atau karena dosanya diampuni oleh Tuhan maka mereka langsung masuk surga. Itulah sebabnya doktrin teologi Aswaja NU dalam masalah ini berada pada posisi moderasi antara Khawarij (dan Mu'tazilah) dengan Murji'ah ekstrem yang berpandangan bahwa iman cukup dengan keyakinan hati dan meskipun lisannya menyatakan kekafiran maka orang semacam ini masih diakui mukmin oleh Murji'ah ekstrem.

Kalam Allah Swt.

Agak berlainan dengan sejumlah isu teologis lain, uraian tentang kalam Tuhan relatif sedikit intensitas uraiannya yang disampaikan oleh NU. Setidaknya, hanya bisa ditemukan tidak lebih dari dua sumber literatur primer NU yang menyinggung masalah kalamullah. Tidak begitu banyak karya intelektual yang ditulis oleh para tokoh NU yang membahas secara intens masalah kalam Tuhan (*kalamullah*). Menyangkut kepentingan untuk mengurai masalah kalam Tuhan, penjelasan yang disampaikan oleh Hasan berikut ini penting untuk diperhatikan:

Dalam pemahaman Ahlussunnah, firman Allah itu dibedakan dalam dua pengertian, yakni: (1) Firman Allah yang abstrak tidak berbentuk (*kalam nafsi*), bersifat qadim atau 'azali, (2) firman Allah dalam arti kitab-kitab suci yang diturunkan kepada para Rasul (*kalam lafzhi*), yang dalam bentuk huruf atau kata-kata, yang dapat diucapkan dengan suara, dibahasakan dengan suatu bahasa tertentu, maka firman Allah dalam pengertian kedua ini adalah baharu (*hadis*) dan juga makhluk.[47]

[47] Hasan, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 36-37.

Berdasarkan kutipan tersebut, dapat dipahami bahwa Thalhah Hasan ketika membahas kalam Tuhan dalam pengertian umum, belum menunjuk pada kitab suci tertentu, mengkategorikan dua bentuk kalam Tuhan, yakni *kalam nafsi* dan *kalam lafzhi*. Jenis kalam yang disebutkan pertama (*kalam nafsi*) adalah abstrak dan qadim lagi 'azali, sedangkan jenis kalam yang disebutkan kedua (*kalam lafzhi*) dengan karakter sudah berwujud atau berbentuk lafadh baik dalam bentuk huruf atau pun suara (atau disebut bersamaan berhuruf dan bersuata) atau sudah dibahasakan dengan bahasa tertentu, adalah makhluk dan baharu. Kemudian, teori umum tentang kalam Tuhan ini oleh Tholhah Hasan dipergunakan untuk menjelaskan keberadaan Al-Qur'an dalam statusnya sebagai kalam Tuhan, dengan keterangan berikut ini:

> Kedudukan Al-Qur'an sebagai Kalamullah, juga dipahami dengan dua macam pengertian tersebut, yakni Al-Qur'an sebagai kalam nafsi-Nya Allah adalah qadim dan bukan makhluk. Sedangkan, Al-Qur'an sebagai kalam lafzhi yang sudah dibahasa Arabkan tersusun dari huruf dan kata-kata yang ditilawatkan dengan suara dan dicetak berupa mushaf adalah makhluk dan barang baru bukan qadim.[48]

Merujuk kutipan di atas, berangkat dari teori kategorisasi kalam Tuhan atas kalam nafsi dan kalam lafdhi, Thalhah Hasan menjelaskan keberadaan Al-Qur'an dalam statusnya sebagai kalam Tuhan. Menurut Thalhah Hasan, Al-Qur'an dalam statusnya sebagai kalam nafsi Allah adalah qadim dan bukan makhluk, sedangkan Al-Qur'an dalam statusnya sebagai kalam lafzhi yang sudah berbentuk lafazh bahasa Arab, berhuruf dan bersuara dan bahkan sudah terkodifikasi ke dalam bentuk mushaf adalah makhluk (baru) dan karenanya tidak bisa dikatakan qadim.

Masih menyangkut kalam Tuhan dan Al-Qur'an dalam statusnya sebagai kalam Tuhan, Idrus Ramli, yang tampaknya dinukil kembali oleh KH. Asep Saifuddin Chalim, Ketua umum PP PERGUNU, memberikan keterangan sebagai berikut ini:

> Al-Qur'an al-Karim adalah kalam Allah yang qadim. Sedangkan, yang tertulis dalam mushaf yang berupa huruf dan suara adalah gambaran dari kalam Allah yang qadim. Oleh karena itu, Al-Qur'an al-Karim dikatakan qadim, dan tidak boleh dikatakan baru (*hadis*) atau makhluk.[49]

---

[48] Hasan, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 37.

[49] Ramli, *Pengantar Sejarah Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 174, Chalim, *Membumikan Aswaja,* hlm. 70.

Memperhatikan kutipan di atas, tampaknya Idrus Ramli dan Asep Saifuddin Chalim memiliki pandangan bahwa hakikat Al-Qur'an al-Karim dengan tulisan yang terdapat di dalam mushaf yang sudah berupa huruf dan suara. Bagi kedua tokoh NU ini, Al-Qur'an al-Karim adalah Qadim. Hanya saja, tampaknya yang dimaksudkan dengan Al-Qur'an al-Karim oleh mereka adalah hakikat Al-Qur'an yang bukan berbentuk mushaf ini, melainkan yang mereka maksud adalah Al-Qur'an yang terdapat di *laukh mahfudh*. Itulah sebabnya mereka menyebut yang tertulis dalam mushaf, yang berupa huruf dan suara ini sebagai gambaran dari kalam Allah yang qadim tersebut.

Berdasarkan uraian panjang perihal kalam Tuhan dan sekaligus Al-Qur'an, tentu dalam kapasitasnya sebagai kalam Tuhan, dapat dipahami bahwa dalam pandangan Ahlussunnah wal Jama'ah, meminjam istilah Thalhah Hasan, ada kalam Tuhan yang qadim dan yang baru (tidak qadim). Kalam nafsi Tuhan (abstrak), dan Al-Qur'an dalam bentuk kalam nafsi, adalah qadim, sedangkan kalam lafdhi Tuhan (yang berbentuk huruf dan suara), dan termasuk Al-Qur'an dalam bentuk kalam lafzhi sebagai tertuliskan dalam mushaf, adalah baru dan tidak qadim. Tampaknya, apa yang diistilahkan oleh Thalhah Hasan dengan Al-Qur'an sebagai kalam nafsi Tuhan, yang bersifat qadim, identik dengan istilah Al-Qur'an al-Karim bersifat qadim dalam istilah Idrus Ramli dan Asep Saifuddin Chalim sehingga keberadaannya dibedakan dengan yang sudah berupa huruf dan suara sebagaimana tergelar dalam mushaf yang tidak lebih sebagai gambaran dari Al-Qur'an al-Karim yang qadim itu.

Dengan demikian, dapatlah diambil kesimpulan bahwa dalam teologi NU dilakukan pemilahan kalam Tuhan atas kalam yang bersifat qadim dan kalam Tuhan yang tidak qadim. Jika kalam Tuhan yang dimaksudkan adalah yang bersifat abstrak tidak berupa huruf dan tidak pula berupa suara yang inheren pada dat Tuhan atau dalam bahasa Thalhah Hasan disebut kalam nafsi, termasuk Al-Qur'an sebagai kalam nafsi (termasuk yang ada di *laukh mahfudh*), maka kalam Tuhan jenis ini adalah qadim. Namun, jika kalam Tuhan yang dimaksud adalah yang sudah berupa huruf dan suara sebagai terepresentasikan dalam mushaf, yang dalam bahasa Thalhah Hasan disebut kalam lafdhi, termasuk di dalamnya adalah Al-Qur'an dalam bentuk kalam lafdhi, maka kalam Tuhan yang seperti ini adalah baru atau tidak qadim. Dengan kata lain, dalam Teologi NU, kalam Tuhan yang qadim rujukannya adalah kalam nafsi (abstrak), atau Al-Qur'an dalam bentuk kalam nafsi, sedangkan kalam Tuhan yang tidak qadim (baru) rujukannya adalah kalam Tuhan

yang sudah berupa huruf dan suara (*kalam lafdhi*), tentu termasuk Al-Qur'an sebagai kalam lafzhi seperti yang tertuliskan dalam mushaf.

Sama halnya pandangan teologis Ahlussunnah wal Jama'ah umumnya, kalam Tuhan dalam Teologi NU ini juga merupakan jalan tengah atau *tawassuth* dari dua paham ekstrem, yakni Mu'tazilah dan Hasyawiyah (kelompok tekstualis ekstrem dari pengikut Imam bin Hanbal). Sebagaimana diketahui bersama, Mu'tazilah, dengan hanya menunjuk kalam Tuhan berupa Al-Qur'an yang sudah tersusun dalam bentuk huruf dan suara seperti dalam mushaf, mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah makhluk dan karenanya bersifat baru. Sebaliknya, kelompok Hasywiyah berpendapat bahwa Al-Qur'an itu qadim termasuk yang berupa suara dan huruf (lafadh).[50] Dengan kata lain, pandangan Teologi NU dalam hal kalam Tuhan, berada pada posisi moderasi antara Mu'tazilah, yang berpendapat Al-Qur'an baru, dan kaum Salafi (khusunya Hasyawiyah, pengikut ekstrem dari Ahmad bin Hanbal), yang mengatakan Al-Qur'an itu qadim, termasuk yang berupa lafadh sebagai tergelar dalam mushaf. Kalam, dalam statusnya sebagai salah satu sifat wajib bagi Allah, didefinisikan sebagai sifat qadimah yang ada pada dzat Allah yang tidak berupa huruf dan suara.[51]

Ru'yatullah (Melihat Allah di Akhirat)

Menyangkut masalah *ru'yatullah* (melihat Allah di akhirat dengan mata kepala atau indera penglihatan), penting diperhatikan keterangan yang disampaikan oleh Muhammad Tholhah Hasan dalam bukunya *Ahlussunnah Wal-Jama'ah dalam Persepsi dan Tradisi NU.* Dalam karyanya tersebut, Thalhah Hasan menegaskan: "Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah, baik Asy'ariah maupun Maturidiah, sepakat bahwa orang-orang mendapat kesempatan melihat Allah Swt. di akhirat".[52] Sejalan dengan ini, Idrus Ramli menyatakan: "Allah Swt. dapat dilihat oleh penduduk surga dengan mata kepala, bukan dengan mata hati".[53] Kemudian, keterangan Idus Ramli tersebut ditegaskan kembali oleh Asep Saifuddin Chalim, Ketua Umum PP Pergunu, "Allah dapat dilihat oleh penduduk surga dengan mata kepala, bukan dengan mata hati".[54]

---

[50] Hasan, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 37.

[51] Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, *Khazanah Aswaja: Memahami, Mengamalkan dan Mendakwahkan Ahlusunnah wal Jama'ah,* (Surabaya: Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, 2016), hlm. 115.

[52] Hasan, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 17.

[53] Ramli, *Pengantar Sejarah Ahlussunnah,* hlm. 174.

[54] Chalimi, *Membumikan Aswaja,* hlm. 70.

Berdasarkan beberapa keterangan di atas, hasil penelusuran terhadap sejumlah dokumen NU, tidak diragukan lagi bahwa menurut Aswaja, baik Asy'ariah maupun Maturidiah, sebagai representasi doktrin teologi Aswaja NU, orang-orang beriman besuk di akhirat ketika telah masuk surga dengan izin Allah akan dapat melihat Allah dengan mata kepala sebagai kenikmatan tambahan. Sekali lagi, melihat Allah di akhirat tersebut adalah dengan mata kepala, bukan dengan hati. Hanya saja perlu diketahui, bahwa yang dimaksudkan orang mukmin yang ada di surga bisa melihat Allah dengan mata kepala bukan dalam pengertian Allah berada di surga karena yang berada di surga hanyalah penduduk surga yang melihat Allah, sedangkan Allah Maha Suci dari tempat. Itulah sebabnya setelah menegaskan Allah besuk di akhirat bisa dilihat dengan mata kepala orang mukmin penduduk surga, Idrus Ramli, yang kemudian ditegaskan lagi oleh Asep Saifuddin Chalimi, mengingatkan: "Tetapi ingat, jangan sampai berkeyakinan, bahwa Allah itu ada di dalam surga. Karena yang ada di dalam surga adalah penduduk surga yang melihat-Nya. Allah Maha Suci dari tempat".[55]

Pandangan bahwa Allah besuk di akhirat bisa dilihat dengan mata kepala oleh penduduk surga didasarkan pada sejumlah alasan. Menurut Thalhah Hasan[56] dan KH Muhyidin Abdussomad,[57] Rais Syuriah NU Jember, pendapat tersebut didasarkan pada firman Allah terutama dalam Qs. al-Qiyamah ayat 22-23 dan hadis Rasulullah saw.

وجوه يومئذ ناضرة ـ الى ربها ناظرة

> Artinya: Wajah-wajah—orang mukmin—pada hari itu berseri-seri. Karena melihat kepada Tuhannya. (Qs. al-Qiyamah: 22-23).

ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضارون فى رؤيته

> Artinya: Kamu sekalian akan melihat Tuhan kalian seperti kamu sekalian melihat bulan pada waktu purnama. Tidak ada bahay dalam melihat-Nya.

Selain didasarkan kepada dalil-dalil naqli di atas, baik ayat Al-Qur'an maupun hadis, pandangan tersebut juga didasarkan pada dalil 'aqli (argumen rasional). Dalam kaitan ini, Muhammad Idrus Ramli mengatakan bahwa "menurut al-Asy'ari terdapat dalil-dalil rasional (*'aql*) yang menetapkan mungkinnya melihat Allah kelak, yaitu bahwa

---

[55] Ramli, *Pengantar Sejarah Ahlussunnah,* hlm. 174.

[56] Hasan, *AhlussunnahWal-Jama'ah,* hlm. 37-38.

[57] Muhyiddin Abdussomad, *Fiqh Tradisional,*

segala sesuatu yang ada mungkin saja dilihat. Sedangkan, Allah jelas ada, berarti mungkin juga bisa dilihat".[58] Argumen rasional serupa disampaikan oleh Thalhah Hasan dengan merujuk kepada al-Asy'ari dan al-Maturidi, bahwa "melihat Allah di akhirat bagi yang diizinkan (orang-orang mukmin) oleh Allah adalah mungkin karena Allah adalah dzat yang Maha Wujud".[59] Sejalan dengan ini, di dalam kitab *Kifayatul 'Awam* ditegaskan:

ومما يجب إعتقاده أن الله تعالى يجوز أن يرى في الأ خرة
للمؤمنين لأن الله تعالى علق الرؤية على استقرا ر الجبل
في قوله تعالى فإن استقر مكا نه فسوف تراني واستقرار
الجبل جا ئز المعلق عليه من الرؤية جائزا لأن المعلق على
الجا ئز جائز لكن رؤيتنا له تعالى بلا كيف[60]

Artinya: diantara ajaran akidah yang wajib diyakini adalah bahwa Allah Swt. bisa/mungkin dilihat dengan mata kepala besuk di akhirat oleh orang-orang beriman. Karena Allah Swt. telah menggantungkan dapat melihat atas-Nya pada tetapnya gunung dalam firman-Nya "*fain istaqarra makanahu fasaufa tara'ni*" (maka jika ia gunung itu bisa tetap di tempatnya (seperti sedia kala) niscaya kamu akan dapat melihat-Ku). Dan tetapnya gunung adalah sesuatu yang ja'iz, maka sesuatu yang digantungkan padanya, yakni melihat Allah Ta'ala, adalah juga sesuatu yang ja'iz (mumkin), sebab sesuatu yang digantungkan pada sesuatu yang ja'iz maka hukumnya adalah ja'iz. Akan tetap penglihatan kita terhadap Allah Swt. tanpa bisa dijelaskan bagaimana cara atau bentuknya.

Dapat disimpulkan bahwa berdasarkan dalil 'aqli, dan tentu juga sejumlah dalil naqli di atas, besuk di akhirat orang-orang mukmin mungkin bisa melihat Allah dengan mata kepala, tentu dengan adanya izin Allah. Sebagai inti dari alasan rasionalnya (*dalil 'aqli*) adalah karena Allah Maha Wujud. Segala yang ada (wujud) akan dapat dilihat oleh manusia dan Allah Maha Wujud, maka berarti Allah secara rasional besuk di akhirat akan bisa dilihat dengan mata kepala oleh orang mukmin penduduk surga, tentu dengan adanya izin Allah.

Dengan pandangan semacam itu, berarti Teologi NU berbeda pandangan dengan Mu'tazilah dan sejumlah orang yang menafikan

[58] Ramli, *Pengantar Sejarah Ahlussunnah,* hlm. 164.

[59] Hasan, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 38.

[60] Lihat, al-Fadlali, *Kifayah al-'Awam,* hlm. 70-71.

kemungkinan melihat Allah dengan mata kepalka besuk di akhirat. Dalam rangka untuk semakin memperteguh pandangan NU di satu sisi dan menunjukkan kelemahan pandangan Mu'tazilah, Thalhah Hasan mengemukakan dalil naqli yang dipergunakan Mu'tazilah, dan kemudian ditunjukkan kesalahan tafsirannya menurut perspektif Ahlusunnah wal Jama'ah. Adapun dalil naqli Mu'tazilah dimaksud adalah firman Allah Swt. di dalam Qs. al-An'am ayat 103:

لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار

> Artinya: Dia tidak dapat dicapai oleh penglihata mata, sedangkan Dia dapat melihat segala penglihatan itu. (Qs. al-An'am: 103).

Terhadap ayat yang dirujuk Mu'tazilah ini, guna menafikan melihat Tuhan di akhirat dengan mata kepala, Thalhah Hasan memberikan keterangan sanggahan sebagai berikut: "Ditafsirkan oleh kalangan Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah bahwa ang dimaksudkan oleh ayat tersebut adalah selama di dunia, Allah tidak dapat dilihat oleh mata manusia. Dapat juga ditafsirkan bahwa orang-orang kafir nanti di akhirat akan tertutup kemungkinannya untuk dapat melihat Tuhan",[61] lanjut Thalhah Hasan, seperti dalam Qs. al-Muthaffifin ayat 15 berikut ini:

كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون

> Artinya: Sekali-kali tidak begitu. Sesungguhnya mereka pada hari itu benar-benar terhalang dari melihat Tuhan mereka. (Qs. al-Muthaffifin: 15).

Meski Allah besuk di akhirat dapat dilihat dengan mata kepala oleh penduduk surga, tetapi tidak bisa dijelaskan bagaimana cara manusia melihat Allah. Dengan merujuk kepada al-Asy'ari dan al-Maturidi, Thalhah Hasan mengatakan bahwa kondisi di akhirat sama sekali berlainan dengan di dunia. Oleh karena itu, melihat Allah di akhirat tidak bisa dijelaskan bagaimana caranya, "kita tidak tahu bagaimana caranya".[62] Dengan demikian, mengingat keadaan akhirat tidak sama dengan dunia ini, maka meskipun besuk di akhirat penduduk surga bisa melihat Allah dengan mata kepala, tetapi manusia tidak bisa melukiskan bagaimana cara melihatnya.

Berdasarkan uraian panjang di atas, Teologi NU dalam hal *ru'yatullah* (melihat Allah di akhirat dengan mata kepala) dapat dijelaskan dengan poin-poin sebagai berikut. *Pertama,* besuk di akhirat

[61] Hasan, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 38.

[62] Hasan, *Ahlussunnah Wal-Jama'ah,* hlm. 38-39.

orang-orang beriman penduduk surga, dengan izin Allah, akan dapat melihat Allah dengan mata kepala. *Kedua*, pandangan doktrin teologi Aswaja NU seperti ini didasarkan pada Qs. al-Qiyamah ayat 22-23 dan hadis sebagaimana diuraikan di atas. *Ketiga*, meski penduduk surga bisa melihat Allah dengan mata kepala, tetapi hal ini bukan berarti Allah berada di surga karena Allah Maha Suci dari tempat. *Keempat*, meski di akhirat penduduk surga akan bisa melihat Allah, tetapi karena kondisi akhirat berlainan dengan dunia, maka sekali-kali cara melihat Allah tidak bisa dijelaskan.

Adapun dalam hal *ru'yatullah*, doktrin teologi Aswaja NU jelas berkayakinan bahwa Tuhan besuk di akhirat mungkin bisa dilihat dengan mata kepala oleh orang beriman, tentu dengan adanya izin Allah. Hanya saja, karena kondisi akhirat berbeda dengan dunia, maka melihat Allah di akhirat sama sekali tidak bisa dijelaskan bagaimana caranya. Dengan pandangan seperti ini, doktrin Teologi NU sejalan dengan Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah baik Asy'ariah maupun Maturidiah, yang keduanya bersepakat bahwa besuk di akhirat orang mukmin, dengan adanya izin Allah, bisa menyaksikan Allah dengan mata kepala. Sebagaimana dijelaskan Harun Nasution, kaum Asy'ariah berpendapat bahwa Tuhan akan dapat dilihat oleh manusia dengan mata kepala di akhirat kelak.[63] Sama halnya dengan ini, kaum Maturidiah, sebagaimana ditegaskan oleh Harun Nasution, "sepaham dalam hal ini dengan kaum Asy'ariah".[64] Lebih dari itu, alasan yang dipergunakan juga persis sama dengan dua mazhab Ahl as-Sunnah tersebut, yakni firman Allah dalam Qs. al-Qiyamah ayat 22-23. Begitu juga dalil 'aqli yang dipergunakan, meskipun redaksinya agak berbeda, tapi substansinya sama: "Segala yang memiliki wujud dapat dilihat, dan karena Allah bersifat wujud maka tentulah Allah di akhirat dapat dilihat dengan mata manusia".[65] Hanya saja, ketika dikatakan bahwa melihat Allah di akhirat tidak dapat dijelaskan bagaimana caranya, tampaknya doktrin teologi Aswaja NU dalam masalah ini lebih dekat dengan ungkapan al-Asy'ari dengan istilah "*bila kaifa*" (tanpa penjelasan bagaimana caranya).

Lebih dari itu, dengan pandangan seperti itu berarti doktrin teologi Aswaja NU tidak sejalan dengan Mu'tazilah di satu sisi dan berbeda pendapat dengan kaum Hasyawiyah pada disi lain. Dengan kata lain, posisi Teologi NU dalam masalah *ru'yatullah* ini berada pada posisi

---

[63] Nasution, *Teologi Islam,* (Jakarta: UI-Press, 1986), hlm. 139.

[64] Nasution, *Teologi Islam,* hlm. 140.

[65] Lihat, Nasution, *Teologi Islam,* hlm. *1*40.

moderasi (*tawassuth*) antara Mu'tazilah dengan Salafiah (Hasyawiyah, sayap ekstrem pengikut Ahmad bin Hanbal). Sebagaimana dikatakan bahwa kaum Mu'tazlah betul-betul melakukan penolakan kemungkinan Allah bisa dilihat di akhirat dengan mata kepala dengan alasan karena Allah bersifat immateri.[66] Sebaliknya, kaum Hasyawiyah yang berpandangan bahwa besuk di akhirat Tuhan akan bisa disaksikan oleh orang Mu'min dengan mata kepala sebagaimana manusia menyaksikan dengan mata atas benda-benda di dunia ini. Itulah sebabnya doktrin teologi Aswaja NU dalam hal *ru'yatullah* ini, dengan pandangan besuk di akhirat Allah mungkin bisa dilihat dengan mata kepala, tetapi caranya tidak dapat dijelaskan (*bila kaifa*), menempati posisi moderasi antara dua kutub pandangan ekstrem, yakni Mu'tazilah dan kaum Salafiah (Hasyawiyah, kelompok ekstrem dari pengikut Ahmad bin Hanbal.

Pembahasan Temuan

1. Doktrin Teologi Aswaja NU Tentang Sifat-Sifat Tuhan

Dalam hal sifat-sifat Tuhan, Teologi NU benar-benar meyakini bahwa Allah mempunyai sifat, dan sifat itu bukan dzat Tuhan, melainkan berada dalam dzat Tuhan. Dalam lingkup Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah, pandangan bahwa Allah benar-benar memiliki sifat, hal demikian ini jelas lebih sejalan dengan pandangan Asy'ariah dan sekaligus Maturidiah karena memang kedua aliran ini berpandangan bahwa Allah benar-benar mempunyai sifat.[67] Kemudian dalam redaksi penjelasannya, khususnya ungkapan yang mengatakan bahwa "sifat Tuhan itu bukan dzat-Nya, dan bukan lain dzat-Nya, tetapi ada pada dzat-Nya", jelas redaksi semacam ini lebih mendekati pada redaksi yang biasa dipergunakan oleh Abu Hasan al-Asy'ari,[68] ketimbang Abu Mansur al-Maturidi, meski secara sumstantif tidak ada perbedaan. Dengan kata lain, meskipun secara substantif Teologi NU sejalan dengan Asy,ariah dan sekaligus Maturidiah dalam hal mengakui adanya sifat-sifat Tuhan, tetapi dalam hal bahasa redaksi pengungakpannnya Teologi NU lebih suka menggunakan ungkapan yang dipergunakan oleh aliran Asy'ariah ketimbang Maturidiah. Bila dibandingkan dengan aliran Teologi Islam yang telah ada dengan konsepsi semacam itu berarti

[66] Lihat, Ahmad Hanafi, *Ilmu Kalam (Teologi Islam),* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), hlm. 133-134.

[67] Lihat, Nasution, *Teologi Islam*, hlm. 136-137.

[68] Lihat, Nasution, *Teologi Islam*, hlm. 136.

NU dalam doktrin teologi Aswaja-nya menempati posisi moderasi atau *tawassuth* antara kaum *Mu'aththilah*-Mu'tazilah dengan kaum Mujassimah-Musyabbihah Hasyawiyah.

2. Doktrin Teologi Aswaja NU Tentang Perbuatan Manusia

Perihal perbuatan manusia (*af'al al-'ibad*), doktrin teologi Aswaja NU sepakat perihal adanya peran manusia dalam perwujudan suatu perbuatan, tetapi dengan tetap di bawah dominasi Tuhan sehingga Tuhan adalah pencipta segala perbuatan manusia. Dengan demikian, sebatas sampai dengan penjelasan ini, doktrin teologi Aswaja NU sejalan dengan pandangan aliran Asy'ariah dan sekaligus Maturidiah, yang kedua aliran ini sepakat adanya peran manusia di bawah dominasi Tuhan dalam perwujudan perbuatan manusia. Hanya saja, ketika sudah masuk pada persoalan sampai sejauh mana peran manusia dalam perwujudan suatu perbuatan, Teologi NU bersifat fleksibel dan toleran terhadap keragaman pandangan yang ada, dan semuanya masih dipandang tetap berada pada lingkup jalan tengah karakter Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah. Dalam kaitan ini, ada sebagian yang lebih setuju dengan teori kasab al-Asy'ari yang dinilai lebih dekat dengan Jabariah (moderat), dan ada pula yang lebih merujuk kepada teori al-Maturidi, bahkan ada pula yang melakukan sintesis antara keduanya.

Meski ada keragaman pandangan dalam doktrin teologi Aswaja NU perihal sejauh mana peran manusia dalam perwujudan suatu perbuatan, tetapi semuanya tetap mengakui peran manusia dan Tuhan dalam perwujudan suatu perbuatan. Dengan tetap memberikan apresiasi peran manusia di satu sisi dalam perwujudan perbuatan, dan pengakuan dominasi peran Tuhan di sisi lain dalam perwujudan suatu perbuatan, berarti doktrin teologi Aswaja NU berada pada posisi moderasi antara dua kutub paham ekstrem, yaitu Qadariah (Mu'tazilah) dan Jabariah ekstrem. Dengan kata lain dapat dikatakan, doktrin teologi Aswaja NU dalam persoalan *af'al al-'ibad* (perbuatan manusia) berada pada posisi jalan tengah atau moderasi antara paham Jabariah (ekstirm) yang berpandangan bahwa semua perbuatan diciptakan oleh Tuhan sepenuhnya tanpa ada sedikit pun kontribusi manusia,[69] dan paham Qadariah (Mu'tazilah) yang berpandangan bahwa semua

[69] Nasution, *Teologi Islam*, hlm. 34.

perbuatan diciptakan oleh manusia sendiri[70] tanpa ada campur tangan Tuhan dalam pelaksanaan perwujudannya.

3. Doktrin Teologi Aswaja NU Tentang Konsep Iman

Menyangkut masalah konsepsi iman, doktrin teologi Aswaja NU berpandangan bahwa unsur esensial iman (*al-ashl*) adalah keyakinan dalam hati (*ma'rifah bi al-qalb*) dan kemudian dinyatakan secara lisan (*iqrar bi al-lisan*). Dengan kata lain, ketika seseorang sudah meyakin dalam hati dan kemudian menyatakan keyakinan hatinya itu dengan lisan, maka orang yang demikian ini sudah layak disebut sebagai orang beriman atau mukmin. Meskipun demikian, Teologi NU tetap mengapresiasi keberadaan amal perbuatan (*amal bi al-arkan*) yang meski posisinya hanya sebagai *al-far'* (cabang), tetapi sangat menentukan kualitas iman seseorang. Dengan pandangan semacam ini, doktrin teologi Aswaja NU lebih sejalan dengan Asy'ariah dan Maturidiah, di mana iman pada umumnya dikatakan sebagai *tashdiq*,[71] bukan amal perbuatan. Abu Hasan Al-Asy'ari sendiri, sebagaimana disampaikan oleh Harun Nasution, memberikan penjelasan bahwa "iman adalah *at-tashdiq bi Allah*".[72] Begitu pula Maturidiah, al-Bazdawi mengatakan bahwa "iman adalah menerima dalam hati dengan lidah bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan bahwa tidak ada yang serupa dengan-Nya".[73]

Meski *'amal bi al-arkan* diposisikan sebagai *al-far'* (cabang) dalam struktur bangunan iman, *'amal bi al-arkan* memiliki status sangat penting juga karena sangat berpengeruh terhadap kualitas iman seseorang. Iman yang sempurna tentu tidak akan pernah terwujud dengan tanpa adanya amal perbuatan. Itulah sebabnya dikatakan, bahwa iman yang sempurna harus terdiri dari dua unsur tersebut dan sekaligus dilengkapi dengan amal perbuatan (*'amal bi al-arkan*). Sekali lagi, hal ini berarti untuk bisa dinamakan mukmin cukup dengan adanya keyakinan dalam hati dan pernyataan dengan lisan, dan akan menjadi iman sempurna bila dilengkapi dengan amal kebaikan melalui anggota badan, dan dari sini mengisyaratkan bahwa kualitas iman itu tidak konstan, melainkan

---

[70] Nasution, *Teologi Islam*, hlm. 33-34.

[71] Nasution, *Teologi Islam*, hlm. 147-148.

[72] Nasution, *Teologi Islam*, hlm. 148.

[73] Nasution, *Teologi Islam*, hlm. 148.

bisa berubah menaik atau menurun (*al-iman yazid wa yanqush*). Kualitas iman seseorang akan naik ketika amal perbuatannya semakin baik dan sebaliknya, kualitas iman akan berkurang ketika amal perbuatan jahatnya terus bertambah.

Dengan konsepsi iman semacam itu, berarti Teologi NU lebih dekat dengan Asy'ariah dan Maturidiah, dan menempati posisi moderasi antara Khawarij (dan juga Mu'tazilah) yang konsep imannya bersifat idealis dan sekaligus utopis, dengan Murji'ah ekstrem yang berpandangan sifat iman itu konstan, tidak akan meningkat kualias iman dengan amal kebaikan dan sebaliknya, iman tidak akan berkurang akibat dosa yang dilakukan oleh seseorang. Berawal dari konsep iman inilah maka dalam pandangan NU, dalam doktrin teologi Aswaja-nya, semua muslim pelaku dosa besar di luar kemusyrikan tetap dikatakan mukmin dengan predikat fasiq (*al-mu'min al-'ashi*) dan karenanya di akhirat masih masuk surga. Hanya saja, jalannya mereka masuk neraka dulu dan setelah itu baru masuk surga, atau karena dosanya diampuni oleh Tuhan maka mereka langsung masuk surga. Itulah sebabnya doktrin teologi Aswaja NU dalam masalah ini berada pada posisi moderasi antara Khawarij dan Mu'tazilah dengan Murji'ah ekstrem yang berpandangan bahwa iman cukup dengan keyakinan hati dan meskipun lisannya menyatakan kekafiran maka orang semacam ini masih diakui mukmin oleh Murji'ah ekstrem.

4. Doktrin Teologi Aswaja NU Tentang Ru'yatullah

Adapun dalam hal *ru'yatullah*, doktrin teologi Aswaja NU jelas berkayakinan bahwa Tuhan besuk di akhirat mungkin bisa dilihat dengan mata kepala oleh orang beriman, tentu dengan adanya izin Allah. Hanya saja, karena kondisi akhirat berbeda dengan dunia, maka melihat Allah di akhirat sama sekali tidak bisa dijelaskan bagaimana caranya. Dengan pandangan seperti ini, doktrin Teologi NU sejalan dengan Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah baik Asy'ariah maupun Maturidiah, yang keduanya bersepakat bahwa besuk di akhirat orang mukmin, dengan adanya izin Allah, bisa menyaksikan Allah dengan mata kepala. Sebagaimana dijelaskan Harun Nasution, kaum Asy'ariah berpendapat bahwa Tuhan akan dapat dilihat oleh manusia dengan mata kepala di akhirat kelak.[74] Sama halnya dengan ini, kaum Maturidiah, sebagaiman

[74] Nasution, *Teologi Islam,* (Jakarta: UI-Press, 1986), hlm. 139.

ditegaskan oleh Harun Nasution, "sepaham dalam hal ini dengan kaum Asy'ariah".[75] Lebih dari itu alasan yang dipergunakan juga persis sama dengan dua mazhab Ahl as-Sunnah tersebut, yakni firman Allah dalam Qs. al-Qiyamah ayat 22-23. Begitu juga dalil 'aqli yang dipergunakan, meskipun redaksinya agak berbeda, tapi substansinya sama: "Segala yang memiliki wujud dapat dilihat, dan karena Allah bersifat wujud maka tentulah Allah di akhirat dapat dilihat dengan mata manusia".[76] Hanya saja, ketika dikatakan bahwa melihat Allah di akhirat tidak dapat dijelaskan bagaimana caranya, tampaknya doktrin teologi Aswaja NU dalam masalah ini lebih dekat dengan ungkapan al-Asy'ari dengan istilah "*bila kaifa*" (tanpa penjelasan bagaimana caranya).

Lebih dari itu, dengan pandangan seperti itu berarti doktrin teologi Aswaja NU tidak sejalan dengan Mu'tazilah di satu sisi dan berbeda pendapat dengan kaum Hasyawiyah pada di sisi lain. Dengan kata lain, posisi Teologi NU dalam masalah *ru'yatullah* ini berada pada posisi moderasi (*tawassuth*) antara Mu'tazilah dengan Salafiah (Hasyawiyah, sayap ekstrem pengikut Ahmad bin Hanbal). Sebagaimana dikatakan bahwa kaum Mu'tazlah betul-betul melakukan penolakan kemungkinan Allah bisa dilihat di akhirat dengan mata kepala dengan alasan karena Allah bersifat immateri.[77] Dan sebaliknya, kaum Hasyawiyah yang berpandangan bahwa besuk di akhirat Tuhan akan bisa disaksikan oleh orang Mu'min dengan mata kepala sebagaimana manusia menyaksikan dengan mata atas benda-benda di dunia ini. Itulah sebabnya doktrin teologi Aswaja NU dalam hal *ru'yatullah* ini, dengan pandangan besuk di akhirat Allah mungkin bisa dilihat dengan mata kepala, tetapi caranya tidak dapat dijelaskan (*bila kaifa*), menempati posisi moderasi antara dua kutub pandangan ekstrem, yakni Mu'tazilah dan kaum Salafiah (Hasyawiyah, kelompok ekstrem dari pengikut Ahmad bin Hanbal.

[75] Nasution, *Teologi Islam,* hlm. 140.

[76] Lihat, Nasution, *Teologi Islam,* hlm. 140.

[77] Lihat, Ahmad Hanafi, *Ilmu Kalam, (Teologi Islam)* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), hlm. 133-134.

BAB VI
KESIMPULAN DAN SARAN

Kesimpulan

1. Genealogi Intelektual Teologi NU

Struktur genealogi intelektual Teologi NU berujung pada Hasyim Asy'ari, pendiri NU dan sejumlah ulama NU lain yang semasa dengannya. Kemudian, bersambung dengan gurunya ulama Nusantara yang menjadi Syaikh di Haramain (Mahfuzh at-Tarmasi dan Nawawi al-Bantani), di mana Nawawi al-Bantani merupakan murid para ulama di Timur Tengah yang memiliki mata rantai dengan para ulama sebelumnya hingga sampai pada Abu Hasan al-Asy'ari (pada jalur Asy'ariah) dan Abu Mansur al-Maturidi (pada jalur aliran Maturidiah). Selanjutnya, kedua orang ulama itu, terutama Abu Hasan al-Asy'ari, memiliki hubungan mata rantai dengan para tokoh ulama *mujtahidin*, terus bersambung dengan generasi *tabi'i at-tabi'in*, generasi sebelumnya, yakni *tabi'in*, dan generasi sebelumnya lagi, yakni sahabat dan hingga puncaknya adalah Rasulullah saw.

2. Metode Teologi NU

Metode berpikir dalam Teologi NU, dengan dalil naqli sebagai rujukan utama dan dalil 'aqli sebagai sumber sekunder, dilihat dari bobot penggunaan dalil 'aqli di satu pihak dan dalil naqli di pihak lain, keberadaannya menempati posisi moderasi antara Mu'tazilah dan Salafiah. Teologi NU secara metodologis memang menempatkan dalil naqli sebagai sumber utama tetapi dalam penggunaannya tidak seketat kaum tekstualis-salafi dan begitu pula dalam penggunaan dalil 'aqli tidak sebebas kaum rasionalis-Mu'tazilah.

3. Doktrin Teologi NU

Pararel dengan posisi moderasi dimensi metodologis (*manhaji*), dalam banyak hal aspek doktrinal (*qauli*) Teologi NU berada pada posisi moderasi dari sejumlah paham ekstrem.

a. Menyangkut sifat Tuhan, dengan pandangan Tuhan benar memiliki sifat, tetapi sifat itu bukan dzat-Nya, melainkan berada pada dzat-Nya, Teologi NU berada pada posisi tengah antara kaum Mu'aththilah-Mu'tazilah dengan Musyabbihah-Mujassimah.
b. Dalam hal perbuatan manusia, dengan tetap mengakui peran manusia, tetapi tetap berada pada dominasi Tuhan, Teologi NU berada pada posisi tengah Qadariah dengan Jabariah (ekstrem).
c. Menyangkut konsep iman, dengan menempatkan keyakinan dalam hati yang kemudian dinyatakan dengan lisan sebagai unsur pokok struktur bangunan iman, namun dengan tetap memandang penting *'amal bi al-arkan* meski dalam posisi sebagai *al-far'* (cabang), Teologi NU berada pada posisi tengah antara Khawarij (dan Mu'tazilah) dengan Murji'ah ekstrem,
d. Mengenai kalam Tuhan, dengan mengakui kalam nafsi sebagai qadim dan kalam lafdhi sebagai baru, Teologi NU berada pada posisi moderasi antara Mu'tazilah dengan Salafiah.
e. Menyangkut ru'yatullah, di mana Tuhan besuk di akhirat mungkin bisa dilihat dengan mata kepala oleh orang mukmin (penghuni surga) dengan seizin Allah, Teologi NU menempati posisi moderasi antara Mu'tazilah dengan Salafiah.

Saran dan Rekomendasi

1. Perlu dilakukan penelitian lanjutan perihal genealogi Teologi NU, mengingat keterangan yang ada masih kurang memadai untuk menggambarkan mata rantai yang menunjukkan ketersambungan sanad para ulama' Asy'ariah hingga sampai dengan Abu Hasan al-Asy'ari.
2. Sebagai oraganisasi keagaamaan, NU perlu menyusun secara lebih sistematis aspek doktrinal Teologi NU, tentu dengan tetap memperhatikan prinsip moderasi dan toleransi NU sekaligus prinsip fleksibelitas dengan tetap berada pada kerangka Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah ala Asy'ariah dan Maturidiah.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Taufiq dan M. Rusli Karim (Ed.). (1989). *Metodologi Penelitian Agama, Suatu Pengantar.* Yogyakarta: Tiara Wacana.

Abdusshomad, Muhyiddin. (2005). *Fiqh Tradisionalis, Jawaban Pelbagai Persoalan Keagamaan Sehari-hari.* Surabaya: Khalista.

Abdusshomad, Muhyiddin. (2008). *Hujjah NU, Akidah, Amaliah, Tradisi,* diedit oleh Muhammad Faisol et. al. Surabaya: Khalista.

A'la, Abdul. (2006). *Pembaruan Pesantren.* Yogyakarta: LKiS.

Amin, Samsul Munir. (2009). *Sayid Ulama Hijaz: Biografi Syaikh Nawawi al-Bantani.* Yogyakarta: Pustaka Pesantren.

Anam, Choirul. (2010). *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama'*. Surabaya: Duta Aksara Mulia.

Aqil Siradj, Said. (1998). *Ahlussunnah Wal Jama'ah dalam Lintasan Sejarah*. Yogyakarta: LKPSM.

Azra, Azyumardi. (1999). *Konteks Berteologi di Indonesia Pengalaman Islam.* Jakarta: Paramadina.

Baehaqi, Imam. (2000). *Kontroversi Aswaja, Aula Perdebatan dan Reinterpretasi.* Yogyakarta: LKiS.

Baso, Ahmad. (2015). *Islam Nusantara, Ijtihad Jenius dan Ijma' Ulama Indonesia*. Jakarta: Pustaka Afid.

Al-Baijuri, as-Syaikh Ibrahim. *Hasyiyah bi Tahqiq al-Maal Kifayah al-'Awam*. Semarang: Thoha Putra.

Bruinessen, Martin Van. (2012). *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat.* Jakarta: Gading Publishing.

Bungin, Burhan. (2005). *Metodologi Penelitian Kuantitatif.* Jakarta: Kencana.

Bungin, Burhan. (2015). *Analisis Data Penelitian Kualitatif.* Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Burhanuddin, Jajat. (2012). *Ulama' dan Kekuasaan, Pergumulan Elit Muslim dalam Sejarah Indonesia.* Bandung: Mizan.

Chalim, Asep Saifuddin. (2012). *Membumikan Aswaja, Pegangan Para Guru NU.* Surabaya: Khalista.

Ad-Dasuqi, as-Syaikh Muhammad. (t.th). *Hasyiyah ad-Dasuqi 'ala Umm al-Barahin*. Semarang: Thoha Putra.

Dhofier, Zamakhsyari. (2011). *Tradisi Pesantren, Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia.* Jakarta: LP3ES.

Effendi, Djohan. (2010). *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi, Wacana Keagamaan di Kalangan Generasi Muda NU Masa Kepemimpinan Gus Dur.* Jakarta: Kompas.

Emzir. (2012). *Metodologi Penelitian Kualitatif: Analisis Data*. Jakarta: Rajawali Press.

Fadeli, Soleiman dan Muhammad Subhan. (2007). *Antologi NU, Sejarah, Istilah, Amaliah, Uswah.* Surabaya: Khalista.

Fahmi, Muhammad Ulul. (2007). *Ulama Besar Indonesia, Biografi dan Karyanya.* Kendal: Pondok Pesantren al-Itqan.

Fateh, Kholil Abu. (2012). *Mengungkap Kebenaran Aqidah Asy'ariyah.* Tangerang Selatan: Ta'awun.

Al-Fadlali, Syaikh Muhammad. (t.th). *Kifayah al-'Awam*. t.tp.: al-Ma'had al-Islam as-Salafi.

Fahmi, Muhammad Ulul. (2007). *Ulama Besar Indonesia, Biografi dan Karyanya.* Kendal: Pondok Pesantren al-Itqan.

Abu Fateh, Khalil. (2012). *Mengungkap Kebenaran Aqidah Asy'ariyah.* Jakarta: Pustaka Ta'awun.

Hasan, M. Nur. (2010). *Ijtihad Politik NU, Kajian Filosofis Visi Sosial dan Moral Politik NU dalam Upaya Pemberdayaan Civil Society.* Yogyakarta: Manhaj.

Hasan, Muhammad Tholhah. (2003). *Ahlussunnah wal-Jama'ah dalam Persepsi dan Tradisi NU.* Jakarta: Lantabora Press.

Ismail, Faisal. (2020). *NU: Moderatisme dan Pluralisme, Konstelasi Keagamaan, Kemasyarakatan dan Kebangsaan.* Yogjakarta: IRCISoD.

Kaelani. (2010). *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner,* Yogyakarta: Paradigma.

Khuluq, Latiful. (2000). *Hasyim Asy'ari: Religious Thought and Political Activities (1871 – 1947)*. Jakarta: Logos.

Kristeva, Nur Sayyid Santoso. (2014). *Sejajrah Teologi Islam dan Akar Pemikiran Ahlussunnah Wal Jama'ah.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Al-Marzuqi, as-Sayyid Ahmad. (1957). *'Aqidah al-'Awam*. Rembang: Menara Kudus.

Masduqi, Ach. (1996). *Konsep Dasar Pengertian Ashlus Sunnah Wal Jama'ah.* Surabaya: Pelita Dunia.

Mas'ud, Abdurrahman. (2006). *Dari Haramain ke Nusantara, Jejak Intelektual Arsitek Pesantren.* Jakarta: Kencana.

Masyhuri, Muhammad. (2016). NU dan Paradigma Teologi Politik Pembebasan: Refleksi Historis Pasca Khittah. *Wawasan Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, 1(2), 158 – 178.

Moesa, Ali Maschan. (2007). *Nasionalisme Kiai, Konstruksi Sosial Berbasis Agama.* Yogyakarta: LKiS.

Muhaemin. (2013). Teologi Aswaja Nahdlatul Ulama' di Era Modern: Studi atas Pemikiran Kyai Hasyim Asy'ari. *Jurnal Diskursus Islam,* 1(2).

Muhammad, Husein. (2019). *Islam Tradisional yang Terus Bergerak.* Bandung: IrCiSoD

Muniron. (2015). *Ilmu Kalam: Sejarah, Metode, Ajaran dan Analisis Perbandingan.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Muzadi, Abdul Muchith. (2006). *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran.* Surabaya: Khalista.

Muzadi, Abdul Muchith. (2006). *Mengenal Nahdlatul Ulama.* Surabaya: Khalista.

Muzani, Saiful (ed.). (1995). *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution.* Bandung: Mizan.

Mustofa, Zulfa. (2023). *Syaikh Nawawi al-Bantani, Biografi Sosial Intelektual dan Spiritual*. Taggerang Selatan: Pustaka Ilman.

Nasuha, A. Chozin. (2015). *Diskursus Kitab Kuning, Pesantren dan Pengembangan Ahlu as-Sunnah wa al-Jama'ah.* Cirebon: ISIF dan Pustaka Sempu.

Nugroho, Agung R.B.E dan Fariz Alnizar. (2022). *Islam Nusantara: Hadiah Indonesia untuk Dunia*. Jakarta: Kompas.

Nasution, Harun. (1986). *Akal dan Wahyu dalam Islam.* Jakarta: UI-Press.

Nasution, Harun. (1986). *Teologi Islam, Aliran-aliran, Sejarah Analisa Perbandingan.* Jakarta: UI-Press.

Nasution, Harun. (1987). *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah.* Jakarta: UI-Press.

Qo'im, Suis. (2012). Genealogi Teologi Nahdlatul Ulama'. *Islamica,* 6(2), 361 – 374.

Rahardjo, M. Dawam. (1986). *Pergulatan Dunia Pesantren, Membangun dari Bawah.* Yogyakarta: P3M.

Ramli, Muhammad Idrus. (2009). *Mdzhab al-Asy'ari, Benarkah Ahlussunnah Wal-Jama'ah ? Jawaban terhadap Alirasn Salafi.* Surabaya: Khalista.

Ramli, Muhammad Idrus. (2011). *Pengantar Sejarah Ashlussunnah Wal Jama'ah.* Surabaya: Khalista dan LPT NU Jawa Timur.

Rijal, Muhammad Fadli dan Ajat Sudrajat. (2020). Keislaman dan Kebangsaan: Telaah Pemikiran KH Hasyim Asy'ari. *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora,* 18(1), 109 – 130.

Sahal, Akhmad dan Munawir Aziz (ed.). (2015). *Islam Nusantara, Dari Ushul Fiqih Hingga Paham Keagamaan.* Bandung: Mizan.

Siddiq, Achmad. (1969). *Pedoman Berfikir Nahdlatul Ulama.* Jawa Timur: Fossinu

Siddiq, Achmad. (1980). *Khitthah Nahdliyyah.* Surabaya: Khalista dan LTN NU Jawa Timur.

Solahudin, M. (2014). *Kitab Kuning: Biografi Para Mushonnif Kitab Kunig dan Penyebaran Karya Mereka di Dunia Islam dan Barat.* Kediri: Zam- Zam.

Sugiyono. (2019). *Metode Penelitian Pendidikan: Kuantitatif, Kualitatif, Kombinasi, R&D dan Penelitian Pendidikan.* Bandung: Alfabeta.

Syuhud, A Fatih. (2019). *Ahlussunnah wal Jama'ah, Islam Wasathiyah Tasamuh Cinta Damai.* Malang: Pustakan al-Khoirot dan Literasi Nusantara.

Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur. (2016). *Khazanah Aswaja: Memahami, Mengamalkan dan Mendakwahkan Ahlussunnah wal Jama'ah.* Surabaya: Aswaja NU PWNU Jawa Timur.

Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur. (2016). *Risalah Ahlussunnah wal Jama'ah, Dari Pembiasaan Menuju Pemahaman dan Pembelaan Akidah-Amaliah NU.* Surabaya: Aswaja NU PWNU Jawa Timur

Tim IAIN Kediri. (2019). *Pedoman Penulisan Karya Tulis Ilmiah.* Kediri: IAIN Kediri

Umam, Chotibul et.al. (2009). *Faham Ahlussunnah Wal Jama'ah.* Jakarta: PP LAKPESDAM NU.

Ulum, Amirul. (2015). *Ulama-ulama Nusantara yang Berpengaruh di Negeri Hijaz.* Yogyakarta: Pustaka Musi.

Usmani, Ahmad Rofi'. (2015). *Ensiklopedi Tokoh Muslim, Potret Perjalanan Hidup Muslim Terkemuka dari Zaman Klasik Hingga Kontemporer.* Bandung: Mizan.

Wahid, Abdurrahman. (2006). *Islamku Islam Anda Islam Kita.* Jakarta: the Wahid Institute.

Wahid, Abdurrahman. (2007). *Islam Kosmopolitan.* Jakarta: the Wahid Institute.

Zahro, Ahmad. (2004). *Tradisi Intelektual NU.* Yogyakarta: LKiS.

Zed, Mestika. (2004). *Metode Penelitian Kepustakaan.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Zuhri, Achmad Muhibbin. (2010). *Pemikiran KH. M. Hasyim Asy'ari tentang Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.* Surabaya: Khalista.

Tentang Penulis

Dr. Muniron, M.Ag., lahir di Kediri, 06 November 1966. Menyelesaikan pendidikan tingginya di S-1 (Drs.) Pendidikan Agama Islam Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Malang (sekarang UIN Maulana Malik Ibrahim Malang) tahun 1991, S-2 (M.Ag) Kajian Islam dengan Konsentrasi Pemikiran Islam IAIN Padang (sekarang UIN Imam Bonjol Padang tahun 1997, dan S-3 (Dr.) Kajian Islam dengan Konsentrasi Pemikiran Islam UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2005.

Dosen Senior (Pembina Utama Muda-IV/c) IAIN Kediri ini sebelumnya telah melanglangbuana di banyak tempat dalam perjalanan intelektualnya. Dimulai dengan menjadi Guru Agama di SMA Pariwisata Malang (1993), Dosen Tidak Tetap IAIN Sunan Ampel Malang (1991-1994), Staf Kepegawaian di STAIN Jember (1994), Dosen STAIN Jember (1997-2012), Pimred Jurnal Fenomena STAIN Jember (2002-2006), Ketua Tim Pengusulan Pendirian Program Pascasarjana (S-2) STAIN Jember (2006 s.d. 2008), Dosen Pascasarjana/S2 IAIT Kediri (2005-sekarang), Anggota Senat STAIN Jember (2007-2008), Sekretaris Jurusan Syari'ah STAIN Jembr (2007-2008), Dosen Tidak Tetap STAIS Lumajang (2007-sekarang), Asisten Direktur Program Pascasarjana STAIN Jember (2008), Pembantu Ketua Bidang Akademik (PK. I) STAIN Jember (2008 s.d. 2012), Tim Pengembangan Lembaga Pendidikan Yayasan Pendidikan Syarifuddin Lumajang (2009 s.d. Sekarang), Dosen Pascasarjana/-2 IAI Nurul Jadid Paiton Probolinggo (2011), Dosen Pascasarjana/S-2 IAIN Kediri (2012-sekarang), dan Dosen Pascasarjana/S-2 UNISLA (2012-sekarang).

IAIN
KEDIRI

TEOLOGI NAHDLATUL ULAMA

Genealogi Intelektual, Metode, dan Doktrin

Sebagai organisasi keagamaan, NU punya tujuan untuk memelihara, melestarikan, mengembangkan dan mengamalkan ajaran Islam mazhab Ahlussunnah Wal Jama'ah. Namun, organisasi keagamaan dengan pengikut terbesar ini, belum pernah secara keorganisasian merumuskan sistem akidah Islam yang dijadikannya sebagai pegangan umat Islam. Buku Teologi Nahdlatul Ulama: Genealogi Intelektual, Metode, dan Doktrin karya Dr. Muniron, M.Ag. ini hadir sebagai angin segar bagi umat Islam untuk mengakses teologi-teologi yang digunakan NU dengan lebih mudah dan praktis.

Buku ini merupakan karya yang diolah dari hasil kajian komprehensif ihwal teologi NU. Penulis memarpan dengan detail dan informatif yang mencakup pembahasan terkait genealogi intelektual Teologi NU, metode berpikir Teologi NU, dan doktrin-doktrin Teologi NU. Buku ini lahir setelah proses panjang pengkajian secara intensif dan luas tentang doktrin-doktrin akidah Ahlussunnah wa al-Jama'ah yang tentunya dapat dijadikan alternatif bagi umat Islam untuk memahami mazhab-mazhab yang digunakan NU serta membantu agar dapat menjalankan ajaran agama dengan lebih baik dan jauh dari pemahaman yang salah.

Dr. Muniron, M.Ag adalah dosen senior (Pembina Utama Muda-IV/c) IAIN Kediri. Menyelesaikan pendidikan tingginya di S1 (Drs.) Pendidikan Agama Islam Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Malang (sekarang UIN Maulana Malik Ibrahim Malang) tahun 1991, S2 (M.Ag) Kajian Islam dengan Konsentrasi Pemikiran Islam IAIN Padang (sekarang UIN Imam Bonjol Padang tahun 1997, dan S3 (Dr.) Kajian Islam dengan Konsentrasi Pemikiran Islam UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2005.

IAIN KEDIRI PRESS

ISBN: 978-623-7682-21-9